

259
ANNO I · OTTOBRE-DICEMBRE 1939 (XVIII) · N. 4



SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE DI CULTURA ECCLESIASTICA

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DELLA SCUOLA SUPERIORE SALESIANA
TEOLOGICA E FILOSOFICA DI TORINO



DIREZIONE: ISTITUTO INTERNAZIONALE D. BOSCO · VIA CANOTO, 27 · TORINO (110)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE · CORSO REGINA MARGHERITA, 178 · TORINO (100)

Spedite in abbonamento postale

SOMMARIO

ARTICOLI E NOTE: La storia Lausiaca di Palladio: Sac. Dott. G. B. CALVI, pag. 385. — Le condizioni sociali del Decalogo e la sua autenticità mosaica: Sac. Prof. MICHELE VALENTINI, pag. 407. — La dottrina di San Tommaso intorno al problema giuridico-politico: Prof. ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES, pag. 421. — San Tommaso e la nozione di persona: P. UMBERTO DEGL'INNOCENTI, O. P., pag. 437. — La prima Enciclica di Pio XII: Sac. Dott. DOMENICO LUZI, pag. 442. — Annate e mezz'annate nel Diritto Canonico; studio del Sac. Dott. AGOSTINO PUGLIESE; riassunto del Sac. Dott. ANDREA GENNARO, pag. 447.

DOCUMENTI: Risposte della Pontificia Commissione per l'interpretazione del Codice di Diritto Canonico: Testo con commento del Sac. Dott. AGOSTINO PUGLIESE, pag. 449.

RECENSIONI: MONS. NICOLA DR. FANELLI: *La Procedura Canonica nei processi amministrativi e penali*; D. A. Pugliese, pag. 455. — B. VERZEROLI: *Etica generale secondo i principi della Filosofia perenne*; D. G. Gemmellaro, pag. 455. — D. GIULIO LORINI: *L'uomo di Dio*; D. G. Luzi, pag. 456. — A. D. SERTILANGES, O. P.: *Catechismo degli increduli*; D. G. Luzi, pag. 456. — MARCOLINI D'AFFARA, O. P.: *Dio. Esposizione e valutazione delle prove*; D. A. Barberis, pag. 457. — S. GOYENECHÉ: *De Religiosis; de laicis*; D. A. Pugliese, pag. 459. — SAC. GIACOMO MEZZACASA: *Il Salterio e i Cantici*; D. A. Barberis, pag. 460.

NOTIZIARIO, pag. 462.

Libri pervenuti alla Direzione della Rivista, pag. 466.

Indice generale dell'Anno 1939, pag. 467.

LEGGERE ATTENTAMENTE LA TERZA PAGINA DELLA COPERTINA

LA STORIA LAUSIACA DI PALLADIO

(Continuazione)



II. - Questioni cronologiche.

Nel corso della *Storia Lausiaca* Palladio parecchie volte ci fornisce notizie particolari utilissime alla ricostruzione della sua vita, e fortunatamente una di queste notizie può servire da punto fisso di partenza. Dice, come abbiamo già visto (I, 1), che andò per la prima volta ad Alessandria durante il secondo consolato di Teodosio il Grande, cioè nell'anno 388. Per tre anni sarebbe rimasto nei dintorni d'Alessandria (II e VII). Recatosi poi a Nitria, probabilmente alla fine del 390 o al principio del 391, rimase colà un anno intero (παροικήσας οὖν ἐν τούτῳ τῷ ὄρει ἐνιαυτὸν, κ. τ. λ.; VII, 3) e passò, poi, nel più remoto deserto delle Celle, dove rimase nove anni [εἰς ἃ κελλία παρώκησα ἐγὼ ἐνναετίαν (XVIII, 1)]. Verso il termine di questo periodo cadde ammalato (XXVIII), come abbiamo veduto, di milza e di petto, e fu mandato da' suoi compagni di ascesi ad Alessandria. Di qui i medici lo mandarono in Palestina, di dove passò in Bitinia, e colà fu ordinato vescovo (*ibid.*)

Tali date inducono a fissare il 400, o il 401, come l'anno in cui Palladio abbandonò il deserto. Certo non era più nel deserto nel maggio del 400, perché proprio allora egli fu presente ad un sinodo presieduto da S. Giovanni Crisostomo a Costantinopoli (1). Tale data compirebbe il periodo da 20 a 30 anni, menzionati nel prologo (2). Ma anche le date che ci fornisce in relazione con la vita di Evagrio, impediscono di anticipare la sua partenza dall'Egitto avanti il 400. Difatti la precisa conoscenza manifestata riguardo agli ultimi anni di Evagrio, le circostanze della morte e la sua precisa età ci dicono praticamente che Palladio fu presente (3) alla morte di Evagrio, che non volle abbandonare il suo maestro sino alla fine, vale a dire che non lasciò l'Egitto sino al 399, o al 400. Ora il punto di partenza per la cronologia evagriana è dato dal fatto ch'egli fu presente al Concilio ecumenico

(1) Cfr. *Dialogo storico*, ecc. in MIGNE, P. G., vol. 47; pag. 49 e 179.

(2) Prol. 2.

(3) Per il valore di ἡμῖν, cfr. BUTLER, II, V, ii, 237 e seg. che lo riabilita pure interamente ἐν τῇ δευτέρᾳ ὑπαθείᾳ Θεοδοσίου κ. τ. λ. di I, 1.

di Costantinopoli nel 381 (XXXVIII, 2), dove dalla dipendenza di S. Gregorio Nazianzeno, che l'aveva ordinato diacono, passò a quella del vescovo Nettario suo successore (1), perché, da buon oratore qual egli era, l'aiutasse nella predicazione contro le eresie tutte e in particolare contro l'arianesimo. E questo fu nell'estate del 381. Ora noi dobbiamo almeno supporre un anno d'intervallo per l'esplicazione dell'attività evagriana e l'allargarsi della sua fama, e per l'episodio che lo condusse a navigare a Gerusalemme (*ibid.*, 3-7). Per sei mesi Evagrio rimase a Gerusalemme, indi, consigliato dalla nobilissima Melania seniore, lasciò Gerusalemme ed andò a Nitria (*ibid.*, 9). Questo non poté avvenire prima dell'estate o dell'autunno del 383. Sulla montagna di Nitria si fermò per due anni interi; durante, od appena cominciato il terzo, passò al deserto delle Celle, dove varie affermazioni di Palladio c'inducono a credere ch'egli vi sia vissuto circa 16 anni, per cui si estenderebbe a 18 anni la sua intera vita monastica (*ibid.*, 10-12). Questo porterebbe la sua morte nel 400 e, siccome morì certamente poco dopo la festa dell'Epifania (*ibid.*, 13), così vi sarebbe proprio stato tempo sufficiente per Palladio di andare in Bitinia e di essere consacrato vescovo nel maggio di quell'anno.

L'opinione del Tillemont (*Mémoires*, ecc., X, 379) che Evagrio sia morto un anno prima non è compatibile con i dettagli biografici evagriani lasciatici da Palladio nel XXXVIII della *Storia Lausiaca*. Di quest'avviso sono pure il Butler (I, 181, nota) e lo Zökler (*Evagrius Ponticus*, pag. 17), il quale ultimo, pensa che la morte di Evagrio non possa essere posta prima della Epifania del 400 e che non vi sia ragione di metterla più tardi (2).

Paragonando graficamente i dettagli cronologici biografici che la *Storia Lausiaca* ci fornisce per Palladio e per Evagrio, abbiamo:

EVAGRIO

381 — Al Concilio di Costantinopoli — con Gregorio Nazianzeno.

1 anno a Costantinopoli con Nettario.

1 anno a Gerusalemme con Melania.

2 anni sulla montagna di Nitria.

15 anni alle Celle.

400 Epifania, morì.

(1) Nettario, funzionario d'origine cilicia, designato come vescovo da Teodosio a sostituire, dopo il ritiro di Gregorio Nazianzeno nel 301, Massimo il Cinico (cfr. L. DUCHESNE, II, 426). Morì il 27 settembre 397 e gli successe S. Giovanni Crisostomo il 26 febbraio 398. [V. DUCHESNE, III, 72-75 e BARDENHEWER, *Patrologia* (trad. it. di A. Mercati, 1903), II, 111].

(2) Palladio assicura che Evagrio si era comunicato prima della sua morte, in Chiesa, nella festa dell'Epifania (XXXVIII, 13). Questa festa non doveva, dunque, essere passata da molto tempo, avuto riguardo alle esigenze cristiane dei conforti religiosi, esigenze, certo, maggiori, per chi aveva fatto professione di vita ascetica. Così, infatti, si spiega il motivo per cui Evagrio non si comunicò, nuovamente, in punto di morte.

PALLADIO

388 — Va ad Alessandria per la prima volta.

3 anni ad Alessandria e dintorni.

1 anno a Nitria.

9 anni alle Celle.

400 Epifania, lasciò il deserto.

Ma vi sarebbe ancora una difficoltà a collocare nel 400 l'uscita di Palladio dal deserto.

Palladio dice (1) che, tre anni dopo la sua visita a Giovanni di Licopoli, la malattia lo costrinse ad uscire dal deserto (XXXV, 11 e 12). Ora (secondo l'*Historia Monachorum in Aegypto*, capo I, 64 in fine) (2) Giovanni di Licopoli morì alla fine del 394, oppure in principio del 395, subito dopo la vittoria di Teodosio sopra Eugenio, e la visita di Palladio a lui non può collocarsi più tardi dell'estate del 394. Ma la malattia l'assalì per tre anni — interi — dopo la visita; il che vuol dire, sino alla fine del 397, o al principio del 398. Noi però dobbiamo supporre che una volta caduto ammalato non abbia subito preso la determinazione di abbandonare la solitudine delle Celle senz'aver lottato per qualche tempo contro la malattia. E così non sembrerebbe esservi una reale incongruenza tra quest'affermazione e la notizia suddetta (3). Unica seria difficoltà contro la determinata cronologia di Palladio è la lettera di S. Epifanio a Giovanni vescovo di Gerusalemme nella quale leggiamo: «Palladium vero Ca'atam, qui quondam nobis carus fuit et nunc misericordia Dei indiget, cave quia Origenis haeresim praedicat et docet,

(1) « Μετὰ γὰρ τρία ἔτη ἡρώσθησα ἀρρώστειαν τὴν ἀπὸ σπληνὸς καὶ στομάχου · ἐκείθεν ἀπεστάτην ἐπὶ τὴν Ἀλεξάνδρειαν... κ. τ. λ. (XXXV, 11, 12).

(2) Cfr. ERWIN PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus, ecc.*, Giessen, 1897; I Buch, 'H κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία, 24 (Johannes von Lycus).

(3) Il Preuschen (*Palladius und Rufinus, ecc.*, 243) dice che l'interpretazione dei due testi nel racconto di Giovanni di Licopoli rende il 394 una data impossibile per la visita di Palladio a Giovanni. Io m'atterrò al Butler che non prende in considerazione la difficoltà del Preuschen e le nega ogni forza (BUTLER, I, prol., 182, nota 1). Anche in un altro punto la cronologia della vita di Palladio tocca quella dell'*H. Mon.*, cosicché le due opere si provano a vicenda. Dice Palladio che Macario d'Alessandria visse ancora per tre anni dopo la sua andata alle Celle [ἐν οἷς τὴν τριετίαν τὴν ἐμὴν ἐπέζησε (XVIII, 1)]. Da quanto abbiamo veduto sopra, sembra che Palladio sia andato nel più remoto deserto delle Celle verso la fine del 391 o al principio del 392, cosicché la morte di Macario dovrebbe essere avvenuta alla fine del 394, o al principio del 395; e, siccome la sua festa, sia nella Chiesa orientale che in quella occidentale è celebrata nel gennaio, così sembra essere ragionevole l'ipotesi del Tillemont (*Mém.*, VIII, 648) ch'egli sia morto nel gennaio 395. In tal modo la generale affermazione del prologo della *Storia Lausiaca*, le varie note bibliografiche sparse qua e là nel corpo dell'opera, la serie dei dati cronologici forniti per la vita di Evagrio e le circostanze di tempo fissate dall'*Historia monachorum in Aegypto* concordano tutte con sufficiente esattezza.

ne forte aliquos de populo tibi credito ad perversitatem sui inducat erroris » (Ep. LI tra le Ep. di San Girolamo, MIGNE, *Patr. L.*, XXII, 527). Questa lettera è stata scritta nel 393 o, al più tardi, nel 394 (1), ed implica la credenza da parte di S. Epifanio che Palladio, al tempo in cui egli scriveva, si trovasse nei pressi di Gerusalemme, cioè nel 394, o, secondo il Rauschen, nel 393. Questa difficoltà non avrebbe ragione di essere se si potesse collocare il soggiorno di Palladio in Egitto o interamente prima o interamente dopo il 393-394, cioè dal 382 al 393-394, oppure dal 393-394 al 405-406. Ma ambedue queste supposizioni non sono possibili. La seconda per i noti fatti della vita di Palladio e per la parte ch'egli prese nella lotta in favore di Giovanni Crisostomo; la prima ipotesi è ugualmente esclusa dalle affermazioni che Isidoro aveva 80 anni nel 398-99 e 70, quando Palladio andò la prima volta ad Alessandria (I, 1), e che morì quindici anni dopo il suo arrivo in questa città (*ibidem*, 1) (2).

Il Butler (I, Prol. 296-297) suggerì l'ipotesi che Palladio durante il suo soggiorno alle Celle possa aver fatto un viaggio in Palestina. Benché non vi sia alcun accenno nel testo della *Storia Lausiaca* che lasci supporre questo, l'ipotesi non parrebbe affatto da escludersi, nonostante che sia stata dichiarata non soddisfacente da Erwin Preuschen (3).

L'ipotesi più probabile è certo quella del Tillemont (4), che cioè il Palladio Galata di cui parla Epifanio non sia l'autore della *Storia Lausiaca*, ma un altro Galata omonimo. Se non che tanto il Butler quanto il Preuschen rigettano quest'ipotesi. Il Butler è piuttosto inclinato ad accettare l'ipotesi emessa dal Wittig nel suo articolo sul papa Innocenzo I (5). E questo perché Epifanio nella sua lettera dice di Palladio: *qui quondam nobis carus fuit*; mentre tra Epifanio e il nostro Palladio non risulta nessuna testimonianza di amicizia o di qualsiasi relazione. Viceversa, nel 370 — secondo il Wittig — Epifanio aveva un amico chiamato Palladio di Suedra, che si fece monaco e, forse, anche un secondo amico di tal nome.

Si può ritenere che sarebbe anche possibile che Epifanio sia stato male informato riguardo alla presenza di Palladio in Gerusalemme nel 393-394. Io, però, insisterò nel far notare che il periodo di tempo compreso fra il secondo consolato di Teodosio (388) e la morte di Evagrio (399 o 400) ci fornisce appunto gli undici

(1) « Cette date résulte de la comparaison avec saint Jérôme, *Ep. LVII, 2 ad Pammachium*. Saint Jérôme dit qu'il s'est écoulé deux ans depuis la lettre d'Epiphane à Jean de Jérusalem; or il écrit en 395. Voir son commentaire *In Ionam, praefatio* ». (Cfr. *Études*, t. 108, pag. 31, n. 4). Cfr. pure RAUSCHEN, *Jahrbücher der Christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, pag. 553. (Citato dal BUTLER, II, 242); GRUTZMACHER, *Hieronymus, Eine biographische Studie*, vol. I, 65, Leipzig, 1901.

(2) V. BUTLER, II (Intr. and T., ecc.), app. v, ii, 237 e seg.: *The Chronology of Palladius' Life reconsidered*.

(3) *Theologische Literaturzeitung*, (1899), 125. (In BUTLER, II, 242).

(4) TILLEMONT, *Mém.*, XI, 528 e seg.

(5) Cfr. BUTLER, II, 219, n. 80, ove è citato in riassunto l'articolo del Wittig: *Studien zur Geschichte des Papstes Innocenz I* (Tubingen, « Theologische Quartalschrift », 1902, 388-439).

o dodici anni, richiesti da' diversi dettagli cronologici di Palladio riguardanti i suoi viaggi durante il suo primo soggiorno in Egitto. Queste due date — estreme — si determinano a vicenda. Se Palladio andò in Egitto durante il secondo consolato di Teodosio, non può averlo lasciato se non pochi mesi dopo la morte di Evagrio; se egli fu presente alla morte di Evagrio, dev'essere andato in Egitto durante l'anno del secondo consolato di Teodosio. Quest'ultimo anno fu, probabilmente, il quindicesimo avanti la morte di Isidoro l'Ospitaliere (1) e la morte di Evagrio sarebbe avvenuta pochi mesi prima della consecrazione di Palladio, presumibilmente avvenuta nella primavera del 400.

« La determinazione di ciascuna di queste date — dice il Butler — cioè, l'anno del secondo consolato di Teodosio, la durata del soggiorno di Palladio in Egitto, gli anni di Isidoro 398-399, e il primo incontro di Palladio, le date della morte di Evagrio, della consecrazione di Palladio e della morte di Isidoro è soggetta a considerazioni interamente indipendenti le une dalle altre e talora indipendenti anche da Palladio. Che le due glosse, delle quali l'una dice che Palladio andò in Egitto durante il secondo consolato di Teodosio (2), l'altra ch'egli si trovava presente alla morte di Evagrio (3) concordino così l'una con l'altra e con la cronologia, tanto interna che esterna, della *St. L.*, è un'ipotesi che ha del meraviglioso. La concordanza è troppo straordinaria per essere dovuta al caso, e troppo fine per essere dovuta a disegno. Ma se la frase “ἐν τῇ δευτέρᾳ ὑπαθείᾳ” (I, 1), oppure la parola ἡμῶν sono autentiche, i limiti della dimora di Palladio di undici o dodici anni in Egitto debbono essere gli anni [387]-388 e 399-400 » (4). Quando si combinino insieme le varie probabilità precedenti non vi può essere dubbio che il 388 fu la data del primo arrivo di Palladio in Egitto.

Ci rimane ora da determinare, più accuratamente che ci sia possibile, le date degli altri eventi della vita di Palladio.

Sappiamo dal *Dialogo* che, come vescovo di Elenopoli, fu (5), nel maggio del 400, dicono il Tillemont (6) e il Ceillier (7), nella primavera o estate, dice il Butler (8), al Sinodo di Costantinopoli presieduto da Giovanni Crisostomo, dove s'era trattato delle accuse rivolte ad Antonino d'Efeso.

(1) Dice Palladio: « Κατέλαβον δὲ τοῦτον [Ἰσίδωρον] ἔτων ἐβδομήκοντα γέροντα, ὃς ἐπιζήσας πεντεκαίδεκα ἔτη ἄλλα τελευτᾷ ἐν εἰρήνῃ » (I, 1).

(2) « < Ἐν τῇ δευτέρᾳ ὑπαθείᾳ Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου βασιλέως, ὃς νῦν ἐν ἀγγέλοις ὑπάρχει διὰ τὴν αὐτοῦ πίστιν εἰς τὸν Χριστόν > » (I, 1).

(3) Ἀφηγεῖτο οὖν [ἡμῶν] περὶ τὸν θάνατον... (XXXVIII, 13).

(4) BUTLER, II, 243.

(5) Cfr. MIGNE, P. G., vol. 47, pag. 49.

(6) TILLEMONT, *Mém.*, XI, 514.

(7) CEILLIER (Dom REMY), *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1742, in 4°, vol. X, 68.

(8) BUTLER, II, app. V, ii, 243.

Per il Tillemont (*Mémoires*, ecc., XI, 514) non v'è dubbio (1) che Palladio fu ordinato da Giovanni Crisostomo, tanto che poi sul consecratore ricadde l'accusa del preteso origenismo di Palladio. Comunque, siccome Palladio fu in Egitto alle Celle fino al 399-400, la sua consecrazione, fatta probabilmente dal Crisostomo stesso, avvenne ai primi del 400 e Palladio, entrato al Concilio di Costantinopoli come vescovo di Elenopoli, fu uno dei tre che Giovanni Crisostomo per disposizione dell'assemblea inviò ad Efeso per farvi un'inchiesta ed istruirvi il processo (2).

Nell'inverno seguente Palladio accompagnò Giovanni Crisostomo nel viaggio, intrapreso per lo stesso scopo, poichè la commissione de' tre non aveva concluso nulla (3).

L'essere stato Palladio ordinato vescovo appena giunto dall'Egitto, in condizioni di salute non certo floride; l'aver egli preso parte a questi due viaggi ad Efeso mentr'era ancora così giovane nella carriera (e speciale importanza assume il secondo viaggio in compagnia del Crisostomo), non è privo di significato, anzi indice della filiale simpatia di Palladio per Giovanni e del particolare affetto paterno di Giovanni per il discepolo. Forse Giovanni Crisostomo, che rifuggiva scandalizzato dalle arti volpine di alcuni suoi colleghi, dalle miserie di molti del suo clero avaro e simoniaco, si sarà particolarmente compiaciuto nella contemplazione della mite, ingenua e generosa anima del giovine vescovo che già aveva dato a Dio la miglior parte de' suoi giorni nella vita monastica e dalla quale solo involontariamente erasi allontanato. Questo, forse, ed altro, elevarono Palladio nella stima e nell'affetto di Giovanni Crisostomo sì che questi lo ordinò Vescovo poco dopo il suo ritorno dall'Egitto, e gli diede subito prove di speciale, altissima considerazione.

Palladio, come vedremo, non fu insensibile alle prove d'affetto del suo nobile protettore, perchè seppe, nei tempi non lieti della disgrazia, rimanergli fedele a qualunque costo. E il tempo della prova per Palladio non si fece attendere. Ma non precorriamo gli avvenimenti.

Come abbiamo già veduto, Palladio nel prologo della *Storia Lausiaca* dice a Lauso che, quando gli scriveva quell'indirizzo, era nel 20° anno di episcopato, nel trentesimoterzo di vita monastica, nel cinquantaseiesimo di età (prol. I) (4). Ora, calcolando in base ai dati riferiti, dobbiamo fissare la composizione della *St. L.*

(1) Il Preuschen (*Palladius und Rufinus*, ecc., 241) è d'accordo con il Tillemont.

(2) «'Εξ αὐτῆς οὖν ὠρίσθησαν τρεῖς ἐπίσκοποι κατελθεῖν, Συγκλήτιος μητροπολίτης Τραϊανουπόλεως, Ἡσύχιος ὁ Παρίου, καὶ Παλλάδιος ὁ Ἐλενουπόλεως, κ. τ. λ. ». Cfr. MIGNE, P. G., XLVII, 49.

(3) *Ibid.*, 50.

(4) Il BUTLER, II, 244, n. 1, dice: « It is necessary to correct note 6 and the corresponding text of proleg. 179: 53 years is found only in B and Iren, 56 being certainly the true reading ». E la nota 6 del BUTLER, I (*Proleg.*), 179, dice: « The Paris MS 1628 gives the fifty-sixth year of his age; but Dr. Preuschen puts this down without hesitation as a paleographical error » (*op. cit.*, 234).

nel 419-420 (1) e, retrocedendo, ritenere il 386-387 come l'anno dell'ingresso di Palladio nella vita monastica e il 363-364 come quello della sua nascita. Così si può ritenere che Palladio abbia passato un paio d'anni nella vita monastica prima d'andare ad Alessandria nel 388. Ma in varie parti della *St. L.* si fa cenno di periodi di tempo passati nella vita monastica oltre il principale di undici o dodici anni (388-399-400) trascorso nell'Egitto. Nel XXXVI, 1 (Περὶ Ποσειδωνίου) Palladio dice che passò un anno con Posidonio a Betlemme (Συνέζησα γὰρ τούτῳ ἐπὶ ἔτος ἐν ἐν Βηθλεὲμ); nel XLIV, 1 (Περὶ Ἰννοκεντίου), dice che passò tre anni con Innocenzo sul monte degli Ulivi (2); nel XLV, 1, un lungo tempo con Filoromo in Galazia (3); nel XLVIII, 2, che abitò con Elpidio sulla montagna del Duca, nei pressi di Gerico (4); nel LVIII, 1, che passò quattro anni ad Antinoo nella Tebaide e, durante quel tempo, visitò minutamente quei monasteri dov'erano raccolti circa milleduecento uomini che vivevano con il lavoro delle proprie mani e passavano la maggior parte del tempo nascosti in caverne (5). Senza dubbio il Tillemont (6) ha ragione di porre questi quattro anni di Antinoo durante l'esilio di Palladio in Egitto, che cominciò a Siene nel 406 (7). In verità l'ἐπίσκοπος ἐξωρισμένος del LX, 2 (Περὶ παρθένου τινὸς καὶ Κολλούθου τοῦ μάρτυρος), a cui una vergine in punto di morte lasciò in eredità il *Commentario* di Clemente Alessandrino sul profeta Amos con la raccomandazione che pregasse per lei, è evidentemente Palladio stesso. Senonché questa supposizione può essere avvalorata da un altro argomento. Palladio narra che Melania juniore inviò cinquecento monete (πενταχόσια νομίσματα) a un certo Doroteo che passava i suoi giorni nelle caverne di Antinoo (LVIII, 2), prete ed ὑπερβολῇ ἀγαθώτατος, affinché se ne servisse in sollievo de' fratelli del luogo (*ibid.*, 2). Questo sarebbe accaduto probabilmente nel 404-405 (8), dopo il pri-

(1) Mentre Palladio scriveva, Eustochia non era più viva, contrariamente a quanto egli stesso dice nel XLI, 2 (Περὶ γυναικῶν ἀγίων). Essa era morta nel 418 (BUTLER, II, 244, nota 2). Ma pare ch'egli sia stato male informato di quanto succedeva a Betlemme in quel tempo. Egli, per es., era ignaro del fatto che Melania juniore e Piniano si erano colà stabiliti dopo il 414 (cfr. BUTLER, II, 233, n. 109).

(2) « Καὶ παρ' ἡμῶν τῶν συζησάντων αὐτῷ τρία ἔτη ἀκούσῃ » (XLIV, 1).

(3) « Περιετύχουμεν ἐν Γαλατίᾳ καὶ συνεχρονίσσαμεν μακρῷ χρόνῳ τῷ πρεσβυτέρῳ Φιλορῳμῳ... » (XLV, 1).

(4) « Ὡς καὶ παρ' βασιλικῶν τῶν μελισσῶν ἐν μέσῳ συνήκει τὸ πλῆθος τῆς ἀδελφότητος, καὶ γὰρ δὲ συνήκησα αὐτῷ » [XLVIII, 2 Περὶ Ἐλπιδίου].

(5) « Ἐν Ἀντινόῳ τῆς Θεβαίδος διατρίψας τέσσαρα ἔτη ἐν τοσούτῳ χρόνῳ καὶ γνῶσιν εἴληφα τῶν ἐκεῖ μοναστηρίων. Καθέζονται μὲν γὰρ ἀμφὶ τὴν πόλιν ἄνδρες ὡς χίλιοι διακόσιοι, ταῖς χερσὶν ἀποζῶντες, εἰς ἄκρον ἀσκούμενοι. Ἐν τούτοις εἰσὶ καὶ ἀναχωρηταὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις τῶν μετρῶν ἑαυτοὺς ἐγκαθειρξάντες » (LVIII, 1).

(6) TILLEMONT, *Mém.*, XI, 519.

(7) Cfr. MIGNE, P. G., XLVII, cap. 20; pag. 71 (« Παλλάδιον δὲ Βλεμμύων ἢ Αἰθιόπων ἐν γειτόνων φρουρεῖσθαι Σὺνῃ (lege: εἰς Σὺνῃν) καλούμενον τὸ χωρίον »).

(8) Sono i primi anni della vita ascetica di Melania e di Piniano, i quali vi si erano decisi nel 403-404. Cfr. BUTLER, II, 227-228, n. 94.

mo soggiorno di Palladio in Egitto e proprio vicino al tempo del suo esilio colà. Secondo il Butler, il Tillemont errerebbe nel porre il soggiorno di Palladio a Betlemme con Posidonio prima del 388 (1), perché, asserisce il Butler (2) « for the situation reflected by Posidonius' criticisms on St. Jerome did not arise until 392-393 ». Quindi, stando ancora all'affermazione del Butler, l'anno trascorso da Palladio con Posidonio deve interpersi fra il 392 e il 404. Il Preuschen, e con lui il Butler, inclinerebbero a credere che l'anno passato a Betlemme con Posidonio fosse immediatamente dopo l'abbandono dell'Egitto e prima che Palladio fosse consecrato vescovo. Egli stesso ci dice nella vita di Giovanni di Licopoli (XXXV, 12) ch'era andato in Palestina — « in the first instance » aggiunge il Butler (II, 244), ed io accetto sotto la sua responsabilità — quando per consiglio de' medici lasciò Alessandria. Secondo il Butler (*ibid.*) non sarebbe un puro caso che il capitolo su Posidonio segua immediatamente quello su Giovanni di Licopoli, verso la fine del quale (XXXV, 12) sono riferite le circostanze della sua partenza dall'Egitto.

Questo anno di permanenza a Betlemme ci obbligherebbe però a prendere il 399 invece del 400 come l'anno in cui Palladio abbandonò l'Egitto, giacché abbiamo veduto che nella metà del 400 egli partecipava al Sinodo di Costantinopoli. Ritengo quindi col Butler che — tutto considerato — si possa adottare per vera questa combinazione.

La triennale residenza di Palladio presso Innocenzo sul monte degli Ulivi sarebbe dal Tillemont (3) posta dopo il 412, nel qual tempo suppone ch'egli abbia condotto da Gerusalemme in Egitto la vergine Silvia sorella di Rufino (4). Ma se noi accettassimo l'ipotesi del Wittig (5) che, cioè, Innocenzo, il monaco del monte degli Ulivi (XLIV), sia poi divenuto papa Innocenzo I (402-417), la data del Tillemont sarebbe troppo tarda e la residenza triennale di Palladio sul monte degli Ulivi dovrebbe essere posta nel periodo 386-388, gli anni cioè della vita monastica di Palladio, trascorsi, prima che egli si recasse in Egitto, ad Alessandria. Il tempo passato con Elpidio a Gerico (XLVIII) può essere, secondo il Butler (6) trascorso durante lo stesso periodo 386-388 (7), oppure durante l'anno passato con Posidonio a Betlemme, tra la sua uscita dall'Egitto e la sua consecrazione episcopale.

Il lungo tempo passato in Galazia con Filoromo (XLV, 1), il quale era ancora

(1) TILLEMONT, *Mém.*, XI, 502.

(2) BUTLER, II, app. V, ii, 244.

(3) TILLEMONT, *Mém.*, ecc., XI, 518.

(4) *Silvia, Silvania, Salvia...* ed anche *Silvina*. Per quanto riguarda questa donna, cfr. il BUTLER, I, 296; e II, 229, n. 99; DUCHESNE, II, 588, 9, nota. Essa non è, di certo, l'eroina della *Peregrinatio Silviae* del Gamurrini, e neppure la sorella di Rufino, ma, semplicemente, la sua cognata.

(5) WITTIG: *Studien zur geschichte des Papstes Innocenz I*, Tübingen, « Theologische Quartalschrift », 1902, pag. 388-439.

(6) BUTLER, II, 245.

(7) Di questo parere è, pure, il Tillemont. (*Mém.*, XI, 501).

vivo quando Palladio scriveva (1), si potrebbe collocare, secondo il Butler (2) nel periodo di tempo trascorso fra il suo ritorno dall'esilio (circa 412-413) e il suo trasferimento alla sede di Aspona (3) in Galazia.

Parrebbe naturale che egli, tornando dall'esilio alla pacificazione generale delle inimicizie suscitate dalle controversie intorno a Giovanni Crisostomo, avendo trovato la sede di Elenopoli già occupata da un altro, siasi, nell'attesa di essere chiamato ad un'altra sede, recato in patria, nella natia Galazia, e che colà sia poi stato assegnato alla sede di Aspona. Nel 431, al Concilio di Efeso, la sede di Aspona era rappresentata da un certo vescovo Eusebio (4). È lecito adunque inferire che Palladio morì prima del 431.

Riporterò dal Butler (5) la ricostruzione della cronologia, che sembra più probabile in seguito alle ragioni addotte, della vita di Palladio.

363-364 Palladio nasce in Galazia.

386-388 Palladio è monaco con Innocenzo sul monte degli Ulivi.

388 Suo arrivo ad Alessandria.

390 Si ritira sul monte di Nitria.

390-391 Va nella solitudine delle Celle.

390-391 Lascia l'Egitto e si ritira in Palestina.

399-400 Passa un anno con Posidonio a Betlemme.

400 (principio). È consacrato vescovo. Sua missione ad Efeso.

400-402 Accompagna Giov. Crisostomo a Efeso.

403 Va al Sinodo « ad Quercum ».

403-405 Si impegna nella lotta per S. Giovanni Crisostomo.

405 Va a Roma in suo favore.

406 È esiliato a Siene.

406-412 A Siene e ad Antinoo.

412-413 Ritorna dall'esilio. Con Filoromo in Galazia.

417 È trasferito ad Aspona.

419-420 Scrive la *Storia Lausiaca*.

420-430 Muore durante questa decade.

(1) « Ὅς εἰσέτι καὶ νῦν τοῦ καλῶν καὶ τῆς τετραδὸς τοῦ γράφειν οὐκ ἀνεχώρησεν, ὁ γδοη-
κοστόν που ἄγων ἔτος » (XLV, 3).

(2) BUTLER, II (Intr. and N.), 245.

(3) Il che, presumibilmente, avvenne nel 417. Così anche ritiene il Butler (II, 245). La notizia del trasferimento di Palladio da Elenopoli alla sede di Aspona ci è data da SOCRATE, *Hist. Eccles.*, VII 36: [« ἀπὸ Ἑλενουπόλεως μετηνέχθη εἰς Ἀσπουνά »] in MIGNE, P. G., vol. 67, col. 386, pag. 822.

(4) BUTLER, II, 245 (ex Labbe, III, 450). Cfr. pure MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IV, 1211 e seg. (Florentiae, 1760) [pag. 1211: *sententia depositionis a Sancta Synodo Ephesina, 431 contra Nestorium* (pag. 1912: Ἀπόφασις) segue la lunghissima lista delle sottoscrizioni]; pag. 1217: Εὐσέβιος ἐπίσκοπος * (in margine: [* Ἀσπόνων, Ἀσπώνων] Ἀσώνων ὑπέγραψα καὶ τὰς ἐξῆς) (pag. 1218: *Eusebius* *) (in margine: * *Galatiae*) *Asponorum episcopus subscripsi*, ecc.

(5) BUTLER, II, 245, 6.

Secondo lo stesso Butler (*ibid.*) Palladio si sarebbe incontrato con Rufino e Melania seniore a Gerusalemme (XLVI) durante i tre anni ch'egli passò con Innocenzo sul monte degli Ulivi, e molte delle sue vicende in Asia e in Palestina avrebbero avuto luogo nello spazio di tempo compreso fra il 400 e il 405 nel quale, oltre ai due viaggi ad Efeso, sembra abbia vagato non poco. È certo nel 405 che, recatosi a Roma come patrocinatore della causa crisostomea, s'incontrò con Apro-niano, con Abita, sua moglie, la loro figlia Eunomia e la vergine Asella (XLI); con Piniano e Melania juniore, dai quali, come asserisce nel LXI, 6, 7, fu ricevuto e trattato con ogni riguardo; con Albina e, senza dubbio, con Melania seniore nella Campania.

Durante l'esilio in Egitto sarebbero trascorsi non solo i quattro anni di resi-denza ad Antinoo (I), ma Palladio avrebbe anche visitato il monastero Paconiano Tabennesiota, e quello di Panopoli durante il viaggio di andata e ritorno da Siene; dimostra, anzi, d'averli visitati assai bene (2). Mentre poi Palladio era vescovo di Aspona in Galazia, avrebbe avuto occasione di recarsi ad Ancira e di conoscere colà l'ex conte Vero e sua moglie Bosporia, la venerabilissima Magna, donna di-stintissima per le sue virtù fra duemila e più vergini che nella città di Ancira erano dedite all'ascesi, e il monaco misericordioso (3). Anche il Tillemont (4) è di pa-rere che quest'ultime vicende siano accadute nel tempo del suo episcopato (5).

Ma una difficoltà potrebbe infirmare le nostre conclusioni ed è l'affermazione di Palladio stesso che egli fece conoscenza con Lauso — il personaggio a cui de-dicò e dal quale prese nome la sua storia — durante il secondo consolato di Ta-ziano, cioè nel 391 (LXXI, 6) (6). Sarebbe naturale supporre che Palladio abbia incontrato Lauso a Costantinopoli anziché in Egitto. Ma questa difficoltà si oppor-rebbe a qualsiasi possibile cronologia, poichè, comunque, il 391 deve cadere du-rante il soggiorno di Palladio in Egitto.

Forse potrebbero ancora nella *Storia Lausiaca* fornire dati cronologici i se-guenti passi:

1. L'età di Didimo (IV, i). Questi, *il cieco sapiente*, che s'era incontrato con Palladio quattro volte nel periodo di dieci anni, morì nell'età di *ottant'anni*. Ma non se ne può ricavare alcuna data precisa.

2 Alipio è governatore dell'Egitto nell'anno in cui Palladio si reca a visitare Giovanni di Licopoli (XXXV, 5). Ma il Butler, come abbiamo già accennato, esclude

(1) *St. L.*, LVIII, 1-5.

(2) *St. L.*, XXXII, 1-12.

(3) *St. L.*, LXVI, LXVII, LXVIII.

(4) TILLEMONT, *Mémoires*, ecc., XI, 500-501.

(5) Ed io aggiungerei « di Aspona ». Così l'ipotesi del Butler e quella del Tillemont concorde-rebbero.

(6) Taziano, prefetto della città di Costantinopoli nel 388, fu console con Simmaco nel 391. (BUTLER, II, 236, n. 117). Cfr. *Cod. Theod.*, I. XVI, MOMMSEN-MEYER, I, pars prior, pag. CCLXIX.

che questo Alipio possa essere identificato con Faltonio Probo Alipio, Vicario d'Africa nel 378 e fino al luglio del 380, poi prefetto di Roma nel 391.

3 L'ipotetica identificazione di Silvia o Silvania con la pellegrina ai Luoghi santi (LV). Ma questa ipotesi non sembra fondata.

III. - Se Palladio autore della "Storia Lausiaca" sia pure autore del "Dialogo storico".

Abbiamo detto che sotto il nome di Palladio — vescovo — ci furono tramandati due scritti: *La storia Lausiaca* e il *Dialogo storico sulla vita di Giovanni Crisostomo* (1). Ora, ecco una questione assai dibattuta.

Palladio originario della Galazia, monaco e vescovo di Elenopoli in Bitinia (400) prima, di Aspona in Galazia poi (417), amico e confidente di Giovanni Crisostomo ed autore della *Storia Lausiaca*, è, pure, autore del *Dialogo storico* su Giovanni Crisostomo?

Incomincio col dire che, mentre è accertata e riconosciuta la paternità della *St. L.*, anche indipendentemente da fonti esterne, nulla con precisione si può dire dell'autore del *Dialogo storico*. Si tratta adunque solo di vedere per induzione se l'ipotesi d'una comune paternità de' due scritti sia o no ammissibile. E poiché la questione è già stata trattata e discussa, vedrò di riferire dapprima le conclusioni diverse a cui si è giunto e di fermarmi particolarmente su qualcuna di esse.

Si può dire che nella questione su l'autore del *Dialogo storico* (2) riguardante la vita di Giovanni Crisostomo, abbiamo un movimento di andata e ritorno, o, meglio, ciclico. Dapprima la tradizione fu per l'identità ed unicità d'autore; in seguito alcuni critici sostennero la diversità e pluralità; a' nostri giorni si cerca un ritorno alla tradizione. Vediamo brevemente.

La tradizione manoscritta che praticamente si riduce al codice Laurenziano, 14 *Plut.* IX, F. 161, del secolo XI, è per l'unicità ed identità d'autore e ritiene Palladio, vescovo di Elenopoli, autore (della *Storia Lausiaca* e) del *Dialogo storico*. Infatti il manoscritto fiorentino, tanto nel titolo quanto nell'*explicit*, attribuisce il

(1) Non abbiamo ancora un'edizione critica del *Dialogo storico*. Benché quella della P. G. del Migne (vol. XLVII, Parisii, 1863) segni un tangibile miglioramento su quella di Bernardo de Montfaucon del sec. XVIII (Venetiis, 1741), non è, tuttavia, tale da soddisfare le moderne esigenze della critica.

(2) In quest'opera la narrazione è in forma di dialogo tra un Vescovo della Chiesa orientale — nominato — e un Diacono: Teodoro della Chiesa di Roma. Questo Vescovo era uno degli intimi di Giovanni Crisostomo, *piuttosto vecchio d'età*, e venuto, per la prima volta, a Roma subito dopo la morte di Giov. Crisostomo (14 settembre 407). Non si dice nel corso della narrazione di quale diocesi fosse Vescovo. La scena del dialogo, Roma; il tempo, quasi subito dopo la morte del Crisostomo, 407, o, 408.

Dialogo a Palladio di Elenopoli: « Διάλογος ἱστορικὸς Παλλადίου ἐπισκόπου Ἑλενουπόλεως γενόμενος πρὸς Θεόδωρον διάκονον Ῥώμης » e a lato di Ἑλενουπόλεως, in margine, sta scritto: ἐν ἄλλοις γὰρ [ἀφεται] ἐπισκ[όπου] Ἀσπώνω [ν]». Questo fa vedere che anche altri manoscritti attribuiscono il *Dialogo* a Palladio di Elenopoli, il quale, come ci dice Socrate (1) e come abbiamo veduto, fu trasferito dalla sede di Elenopoli a quella di Aspona.

Ed era naturale l'identificazione dello scrittore del *Dialogo* (il quale dimostra di conoscere benissimo le cose di Giovanni Crisostomo) con Palladio di Elenopoli, che pure ha preso parte vivissima nella controversia e fu un prediletto di Giovanni.

Così vediamo che nel secolo VII la tradizione continua e Palladio di Elenopoli è ritenuto autore del *Dialogo*.

Giorgio [Alessandrino] (2), che scrisse una *Vita di Giovanni Crisostomo*, dice che per alcune notizie inserite nella vita egli ricorse al dialogo del vescovo Palladio con Teodoro diacono della Chiesa di Roma.

Fozio poi (3) dice: « ἐπίσκοπος δὲ ὁ Παλλάδιος καὶ διαλογικῶ τύπῳ καλῶς τε καὶ ἐσπουδασμένως τὰ περὶ τὸν Χρυσόστομον ἀνεγράψατο ».

Teodoro, vescovo di Trimitunte, segue pure questa tradizione (4) attribuendo la paternità del *Dialogo* al vescovo Palladio che identifica direttamente con Palladio di Elenopoli applicandogli tutti gli accenni autobiografici della *Storia Lausiaca* contenuti nel capitolo su Giovanni di Licopoli.

Anastasio Sinaita, pure della fine del secolo settimo, nelle sue *Domande e risposte* cita un passo del dialogo come fosse di Palladio tolto « dalla vita di [Giovanni] Crisostomo » (5).

Secondo il Butler (6) anche un anonimo biografo nel secolo decimo fa la stessa identificazione di Teodoro vescovo di Trimitunte.

(1) SOCRATE, *Hist. Eccles.*, VII, 36.

(2) Fu identificato con Giorgio patriarca d'Alessandria († 630). Il Baur, però (*St Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain, 1907), rigetta la proposta identificazione per il motivo che Giorgio fece uso dell'opera di Teodoro vescovo di Trimitunte (circa il 680). Il Butler, dopo un esame sommario dei passi, propende per l'opinione del Baur.

(3) *Bibl.*, cod. 96 (I p. 78 b., 31 e seg.) Bekker.

(4) Teodoro, vescovo di Trimitunte, scrisse una vita di S. Giov. Crisostomo che si trova nella P. G. del Migne (vol. 47) [« Θεοδώρου ἐπισκόπου Τριμηθούτων περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ἐξορίας καὶ τῶν θλίψεων Ἰωάννου τοῦ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου »]. Egli dice: « Διαλέγεται δὲ περὶ Ἰωάννου καὶ τῶν συμβεβηκότων τούτων πάντων, μετὰ Θεοδώρου διακόνου τῆς μεγάλης Ῥώμης, ἀνὴρ τις τίμιος Παλλάδιος τοῦνομα· οὗτος, πρῶτον μὲν τὴν ἔρημον οἰκήσας ἐπὶ ἱκανοὺς χρόνους, κατηξιώθη τῆς ἐπισκοπῆς ἐν Βιθυνίᾳ. Οὗτος συγγράφεται καὶ ἀρετὰς πολλῶν Πατέρων [*Storia Lausiaca*] ὡς καὶ αὐτὸς κοινωνικὸς ὢν Ἰωάννου, κατὰ κλειστός γέγονεν ἑνδεκαμήνησον χρόνον ἐν οἰκίᾳ ζοφερῇ ». Cfr. MIGNE, P. G., 47, pag. 45, β'.

(5) MIGNE, P. G., 89, pag. 444. Il Butler (*Authorship of the dialogus de vita Chrysostomi*, pag. 5, n. 3) osserva che non bisogna aver fiducia nel testo stampato di quest'opera.

(6) BUTLER, *Authorship*, ecc., estratto da « Χρυσστομικά ». Roma, Poliglotta, 1908.

Evidentemente questi argomenti provano poco, ed ecco sorgere i contraddittori dell'unicità a sostenere la diversità e dualità di autore per i due scritti in questione.

Il Bigot (che per primo pubblicò il testo greco del *Dialogo storico* nel 1680) e, dopo di lui, il Tillemont (1), il Ceillier (2), l'*Acta sanctorum* (3) [Stilting-Suyschen, Perier] avversarono la teoria dell'unicità, basandosi, specialmente, sulla sensibilissima differenza di stile fra le due opere e sui rispettivi dati di fatto. Lo stile della *St. L.* è semplice, naturale, incolto; artefatto, pedissequo, retorico, infarcito talora di cose ingombranti quello del *Dialogo*.

Il vescovo orientale, che sostiene la parte principale del *Dialogo storico*, come prova della verità e serietà delle sue parole dice d'esser vecchio e co' capelli bianchi (4). E questo nella fine del 407 o, comunque, nel principio del 408. Ma il Palladio della *Storia Lausiaca* non aveva allora che circa quarantaquattr'anni (era nato, come abbiamo visto, nel 363-364) e a lui non si addice la canizie del vescovo orientale innominato. Questi poi dice d'essere venuto a Roma per la prima volta nel 407 o 408 (5), mentre Palladio di Elenopoli eravi stato nel 405 come patrocinatore di Giovanni Crisostomo presso papa Innocenzo I (6).

Ma ciò che sarebbe decisivo nella questione è che, nel tempo in cui l'autore e primo interlocutore del dialogo era a Roma, Palladio di Elenopoli, autore della *Storia Lausiaca*, era a domicilio coatto nell'estremo Egitto (7).

L'interlocutore poi, che parla parecchie volte di se stesso in prima persona, parla sempre di Palladio vescovo di Elenopoli come d'un altro e in terza persona. Di questo Palladio d'Elenopoli relegato a Siene si dice nel *Dialogo* che avesse un fratello chiamato Brisso, pure vescovo, il quale, pur di non essere in qualunque modo di pregiudizio all'innocenza di Giovanni Crisostomo, si dimise, e ritiratosi

(1) TILLEMONT, *Mémoires*, ecc., vol. XI, pag. 648 e seg. (n. VIII).

(2) CEILLIER, *Histoire générale*, ecc., vol. X, cap. II, pag. 77 e seg.

(3) *Acta Sanctorum septembris. Tomus IV. Die decima quarta septembris*, pag. 401 et seq., Vennetiis, 1761. (Per lo stato della questione si vedano le pag. 401-405).

(4) « Ἐδει γάρ σε ἐξ αὐτῆς τῆς πολιᾶς ἡμῶν, ἵνα περιχυτολογήσω, καὶ ἐκ τοῦ ἀξιώματος ἀρκεσθῆναι πρὸς ἀληθείας ἀποδείξιν ». Cfr. MIGNE, P. G., 47, pag. 17 (*Dialogo storico*, IV).

(5) « Ἐν πρώτοις γὰρ νῦν τὴν Ῥώμην τεθέσθαι ». *Ibid.*, pag. 7 (*Dialogo storico*, I).

(6) « Παραδραμόντος δὲ μηνὸς ἡμερῶν ἐπέστη Παλλάδιος, ὁ ἐπίσκοπος Ἐλενουπόλεως, δίκᾳ γραμμάτων, ὃς ἔλεγε καὶ αὐτὸς πεφευγέναι τὴν τῶν ἀρχόντων μαρίαν, ἐγκεντρότερον δὲ ἡμῖν ἀφηγήσατο κ. τ. λ. ». *Ibid.*, pag. 113 (*Dial. st.*, III).

(7) « Ἀριστα εἶπας οὐκοῦν ἄκουσον. Οἱ μὲν ἐπίσκοποι, ὡς μὲν ἐν ἀρχαῖς ἡ φήμη περιέδραμεν, εἰς θάλασσαν ἐποντώθησαν· ὥς δὲ ὁ ἀληθὴς περιέχει λόγος, εἰς ἐξορίαν ὑπερόριον ἀπεστάλησαν ἐν ταῖς βαρβαρικαῖς ζώναις, ὑπὸ δημίῳν εἰσέτι καὶ νῦν φρορούμενοι. Ἐλθὼν γὰρ τις συνοδεύσας αὐτοῖς διάκονος ἀφηγήσατο, Κυριακὸν μὲν τὸν Ἐμέσης ἐνδοτέρω ὀγδοήκοντα σημείων εἰς Παλμύραν, τὸ τῶν Περσῶν φρούριον, εἶναι, Ἐυλύσιον δὲ Βόστρης τῆς Ἀράβων ἐσώτερον ὁδὸν τριῶν ἡμερῶν ὁμοίως εἰς φρούριον Μισφᾶς καλούμενον, πλησίον τῶν Σαρακηνῶν· Παλλάδιον δὲ Βλεμύων ἢ Αἰθιόπων ἐκ γειτόνων φρουρεῖσθαι Σὺνῃ [lege εἰς Σὺνῃν] καλούμενον τὸ χωρίον... ». Cfr. MIGNE, P. G., 47, pag. 71 (*Dialogo storico*, cap. XIX).

a vita solitaria, passò i suoi giorni, occupandosi nella coltivazione d'un suo podere (1). Ora mi pare che se questo Brisso fosse stato fratello del dialogista, questi non ne avrebbe parlato come d'una persona qualunque che non gli appartenesse, e, invece di chiamarlo fratello di Palladio di Elenopoli, avrebbe detto ch'era suo fratello.

Inoltre, il diacono Teodoro dice d'essere già al corrente di quant'era accaduto in Costantinopoli perché precedentemente informato da altri ed anche da Palladio vescovo di Elenopoli, il quale era venuto a Roma poco dopo l'esilio del santo vescovo Giovanni fuggendo il furore dei magistrati (2).

Palladio dialogista e Palladio d'Elenopoli erano dunque due persone differenti ed è, quindi, necessario distinguere l'autore della *Storia Lausiaca* dall'autore del *Dialogo storico*. Secondo queste risultanze vi sarebbe errore nei manoscritti che avrebbero confuso i due Palladii e così pure avrebbe errato Teodoro di Trimitunte attribuendo all'autore del *Dialogo* cose che non sono accadute se non a Palladio di Elenopoli autore della *Storia Lausiaca*; avrebbero errato anche Giorgio [Alessandrino], Anastasio Sinaita ed altri.

Ma ecco, fortuna insperata per i tradizionalisti, sorgere vigorosa e forte una nuova schiera pronta a sostenere che Palladio di Elenopoli autore della *Storia Lausiaca* deve ritenersi anche autore del *Dialogo storico*. Il Bardenhewer nel *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon* (3) propende con un forse (4) a ritenere Palladio autore della *Storia Lausiaca* e del *Dialogo storico su la vita di Giovanni Crisostomo*, ma crede per ragioni cronologiche che questo Palladio debba essere ben distinto dall'omonimo vescovo di Elenopoli di Bitinia che, come abbiamo visto, nel maggio del 400 avrebbe preso parte al Sinodo di Costantinopoli. Così la notizia di Socrate che Palladio fu trasferito da Elenopoli ad Aspona non potrebbe essere riferita all'autore della *Storia Lausiaca*.

Lo stesso Bardenhewer nel secondo volume della sua *Patrologia* (5) (pag. 144) dice testualmente: « Fra i vescovi che disdegnavano la comunione ecclesiastica con gli intrusi Arsacio ed Attico... va enumerato anche il più volte ricordato Palladio, che, forse, va identificato con l'omonimo autore della *Historia Lausiaca*. Il suo

(1) « Βρίσσω δὲ ὁ ἀδελφὸς Παλλαδίου, ἀποστὰς ἐκουσίως τῆς ἐαυτοῦ Ἐκκλησίας, ἐν τῷ ἀγριδίῳ αὐτοῦ διάγει, ταῖς χερσὶν ἐαυτοῦ τὴν γῆν μεταλλεύων ». *Ibid.*, pag. 71 (*Ibid.*).

(2) Cfr. MIGNE, P. G., 47, pag. 13 (*Dial. st.*, cap. III).

(3) *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon oder Encyclopädie der Katolischen Theologie und ihrer hilfswissenschaften*. Art. « Palladius », Zweite Auflage, neunten band, Herder - Freiburg im Brissgau, 1895.

(4) Vielleicht ist dem Verfasser der *H. L.* auch noch eine andere Schrift zuzuweisen. Unter der namer eines Bischofs Palladius ist ein *Dialogus de Vita S. Joannis Chrysostomi* überliefert, ecc. Cfr. *Wetzer un Welte's*, ecc., pag. 1309.

(5) O. BARDENHEWER, *Patrologia*. Versione it. sulla seconda tedesca di A. Mercati, Roma, Desclée, 1903. Cito anche questa edizione, per mettere in evidenza le diverse fasi del pensiero di O. Bardenhewer.

Dialogus de vita S. Io. Chrys., ecc. ». E più avanti (pag. 185): « Un certo Palladio... compose intorno al 420 una raccolta di biografie di monaci. Facilmente questo Palladio va identificato con l'omonimo già ricordato biografo del Crisostomo, ma anche distinto dall'altro contemporaneo Palladio vescovo di Elenopoli in Bitinia ».

Dunque qui abbiamo un *minimum* ed un *maximum*: da uno a tre. E difatti: un Palladio vescovo di Elenopoli che dev'essere distinto dal Palladio autore della *Storia Lausiaca*. Questo Palladio poi, autore della *Storia Lausiaca*, può essere — ma potrebbe anche non essere — distinto dall'autore del *Dialogo storico*. Tutti e tre poi sono dal Bardenhewer definitivamente ridotti ad un solo nella terza edizione della sua *Patrologie* (1):

« Palladius, mönch und schüler des Origenisten Evagrius Ponticus, seit 400 Bischof von Helenopolis im Bithynien, gest. um 425, hinterliess eine Lebensbeschreibung des hl. Chrysostomus und eine Sammlung von Mönchsbiografien, welche von ihren Adressaten, Lausus, Kammerherrn am hofe Theodosius II; den namen Λαυσιακόν oder Λαυσιακόν, *H. Lausiaca*, erhielt ».

Il Preuschen (2), sostenitore convinto della tradizione, è avversario dichiarato di quelli ch'egli chiama i novatori che ebbero per capo il Tillemont. Egli però, non riuscendo a scandagliare a fondo e a concordare i dati di fatto della *Storia Lausiaca* con quelli del *Dialogo storico*, sostiene che: « Die form des *Dialogus*, ist natürlicher nur schriftstellerischen fiction..., ecc. ». Se, adunque, la forma del *Dialogo* è soltanto una finzione letteraria, il vescovo che qui parla sarebbe una persona « finta » nello stesso modo che il suo interlocutore Teodoro. E appunto per questo il vescovo Palladio può parlare benissimo in terza persona e trasportare il dialogo in un tempo che per lui presuppone una situazione impossibile... È vero che alla pretesa identificazione d'autore contrasta apertamente la diversità di stile delle due opere; ma Erwin Preuschen a quest'argomento non bada e dice che con esso difficilmente si riesce a mettere in dubbio la identità. L'essere poi il *Dialogo* male informato sopra la gioventù e l'attività antiochena del Crisostomo, mentre si mostra fonte di prim'ordine per gli ultimi suoi anni, si spiega facilmente, ammettendo come autore Palladio di Elenopoli, il quale solo poté venire a contatto di Giovanni Crisostomo quando questi era già vescovo di Costantinopoli.

Per il Preuschen adunque non v'è un motivo sufficiente che possa indurlo ad abbandonare la tradizione sopra l'autore del *Dialogo* e della *Storia Lausiaca* (3).

Lo Zöchler (4), a sua volta, dice risolutamente che in base alle conclusioni del Preuschen, del Butler (che esamineremo più avanti) e del Bardenhewer, l'identità

(1) O. BARDENHEWER, *Patrologie* 3 Auflage (pag. 270-271). Herder, Freiburg im Brisgau.

(2) ERWIN PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*. Ein beitrage zur quellenkunde des Altesten Mönchtums. Texte und untersuchungen von..., pag. 246, nota, Giessen, 1897.

(3) In « Chrysostomus » della *Realencyclopädie* (Herzog, III ed.) il Preuschen dice la stessa cosa.

(4) *Realencyclopädie für protestantischen theologie und kirche* di HERZOG herausgegeben von A. Hauch in « Palladius », Band 14, pag. 609 e seg., Leipzig, 1904.

d'autore del *Dialogo storico* e della *Storia Lausiaca* può essere tenuta come provata quasi con certezza dalle recentissime ricerche, ed è accertata adesso quasi generalmente. Aggiunge che in favore della identità sta non solo la somiglianza intima dello stile, ma specialmente il fatto che l'autore della *Storia Lausiaca* menziona Crisostomo (1) e la diaconessa Olimpia come suoi amici e confidenti (2). Alle difficoltà cronologiche, che cioè l'autore del *Dialogo* differisca da Palladio vescovo di Elenopoli perché questi fu a Roma — come abbiamo veduto — alcuni anni prima del tempo, in cui dice che per la prima volta si recò l'autore del *Dialogo* (3), lo Zöchler risponde con l'ipotesi che Palladio abbia nel *Dialogo* appositamente cambiato le circostanze riguardanti la sua persona per sembrare differente e diverso dalla realtà. E, fin qui, lo Zöchler segue il Preuschen. Ma conclude dicendo che una prova completamente certa per l'identità d'autore delle due opere non si può dare, perché non esiste un argomento diretto e assolutamente certo.

Ad ogni modo come non ha fondamento l'opinione del Vastel (4), che autore del *Dialogo* sia Teodoro, il diacono di Roma, così errano quelli che identificano l'autore del *Dialogo* con il diacono Palladio che, nel 430 circa, fu da papa Celestino I mandato « missionario » nell'Irlanda. Questa ipotesi complicherebbe assai più, ed inutilmente, il problema e noi la lasceremo da parte.

Il Butler (5), partendo dal principio che il *Dialogo* è solo una finzione letteraria e che esso sarebbe stato scritto, se non nel 407 o 408, almeno prima del 425 da Palladio vescovo di Elenopoli autore della *Storia Lausiaca*, tentò una prova (6) del suo asserto cercando di espugnare il forte dell'opposizione, cioè il fatto della diversità di stile delle due opere.

Egli constata che le prove esterne non sono per nulla decisive o, almeno, forti, e riconosce la necessità di un appoggio a prove interne. A questo lavoro, se altri mai, certo, era preparatissimo il Butler, avendo egli esaminato più volte il testo della *Storia Lausiaca* nella collazione dei mss., nella costruzione del testo, nella revisione dei documenti e nella correzione delle bozze. Egli, adunque, poteva dire di conoscere benissimo lo stile letterario non solo, ma anche le peculiarità caratte-

(1) Cfr. *St. L.*, XXXV, 12; XLI, 4; LXI, 7.

(2) Cfr. *St. L.*, LVI (Περὶ Ὀλυμπιάδος); LXI, 3. Intorno a questa eroina si veda anche: BUTLER, II, n. 102, pag. 230; TILLEMONT, *Mémoires*, ecc., XI, 416-440. Essa occupa un posto distintissimo nelle vicende di Giovanni C. e molte lettere di questo Santo sono indirizzate: τῇ αἰδεσμοτάτῃ καὶ θεοφιλεστάτῃ διακόνῃ Ὀλυμπιάδι.

(3) Cfr. « Dialogo storico », cap. I, in MIGNE, P. G., 47, pag. 7.

(4) Cfr. TILLEMONT, *Mémoires*, XI, nota X, pag. 651, 2.

(5) BUTLER, I (Prolegomena) e II (Intr. and Text) *passim*... Credo bene ricordare anche il Baur che nella sua monografia su Giovanni Crisostomo (*St. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, par D. CHAR. BAUR, Louvain, 1907) afferma (pag. 38) che, senza dubbio, la più importante e più autentica fonte d'informazione per la vita di Giov. C. è il *Dialogo* attribuito a Palladio di Elenopoli, l'autore della « *Storia Lausiaca* ».

(6) BUTLER, *Authorship of the Dialogus de vita Chrys. ex Χρυσστομικά*. Roma, Poliglotta, 1908.

ristiche dell'autore della *Storia Lausiaca*. Egli però dichiara subito: *I have to say that from mere general style and vocabulary. I should not have been led to suspect the Dialogue is by the Autor of the Lausiac History* (1). Infatti, certi giri d'espressione proprii della *Storia Lausiaca* non ricorrono mai nel *Dialogo*. Per esempio, dice il Butler (2), « εἰς λόγον » (in espressioni come εἰς λόγον τροφῆς) che ricorre quattro volte nella *Storia Lausiaca* (3) non si trova mai nel *Dialogo*; e viceversa per il *Dialogo* rispetto alla *Storia Lausiaca*. Tuttavia il Butler è timidamente riluttante a trarre qualunque conclusione e, quanto alla somiglianza dello stile, egli consente con l'opinione del Tillemont (4): *Mais quoique l'un et l'autre ouvrage soit d'un grec assez barbare, il me semble néanmoins que la Lausiaque a partout un air simple et naturel, et que le Dialogue est plus affecté, et d'un homme qui avait quelque teinture d'une mechante rhétorique* (5). Il cause, il s'embarrasse dans des lieux communs, qui viennent peu à son sujet. Il ne fuit pas même l'ordre naturel dans sa narration. Ainsi je ne sçay si son style même ne seroit pas une raison essentielle de distinguer ce Pallade de l'autre. Lo Zöchler, come abbiamo visto, ammette la rassomiglianza — essenzialmente parlando — delle due opere riguardo allo stile letterario (6); ed il Preuschen dichiara che la pretesa differenza di stile non è prova sufficiente per dubitare che Palladio ne sia l'autore (7). Hanno quindi prevalenza le opinioni personali e il Butler espone pure le sue, favorevoli all'identità d'autore della *Storia Lausiaca* e del *Dialogo*, basandosi su una serie di frasi e di espressioni raccolte nel *Dialogo* e che sembrano avere qualche rassomiglianza con altre della *Storia Lausiaca* (pag. 120-122):

Dialogo storico.

41*. σφριγώσης τῆς νεότητος
εἰ καὶ σῶον ἦν τὸ φρονοῦν

52. συγκροτήσας τὸ ἱερατεῖον

Storia Lausiaca.

16*. σφριγώσης ἔτι τῆς ἡλικίας

117. ἐλευθερωθεὶς τὸ φρονοῦν

153. διέφθαρτο αὐτοῦ τὸ φρονοῦν

165. συνεκρότησε τὸ ἱερατεῖον

(1) BUTLER, *Aut.*, ecc., pag. 7.

(2) BUTLER, *Aut.*, ecc., pag. 7.

(3) Cfr. *St. L.*, II, 2; II, 4; VII, 3; XI, 1.

(4) TILLEMONT, *Mémoires*, XI, n. VIII, pag. 649.

(5) È, però, vero che, anche nella *Storia Lausiaca* vi sono dei passi nei quali Palladio ci dà esempi di cattiva retorica. (Vedi le considerazioni del cap. XLVII, e le finali di LIV, 7; LV, 3; LIX, 2).

(6) HERZOG, *Realencyclopädie für protestantischen theologie*, ecc., ed. 3^a, art. « Palladius ».

(7) ERWIN PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1887, pag. 246, nota.

* Le citazioni del *Dialogo storico* sono fatte, qui, e nelle pagine seguenti, nell'edizione di Bigot (*Opera omnia Chrysostomi*, XIII, i), Paris, 1839.

** Le citazioni sono fatte sulla edizione del Butler. I numeri indicano la pagina. Così nelle pagine seguenti.

97. θεασάμενοι ... τὴν Ἰωάννου εὐ-
χάριστον φιλοσοφίαν ἄδομένην

99. παρέστη αὐτῷ ὁ τοῦ τόπου ἐκεί-
νου μάρτυς, βασιλίσκος, ὄνομα αὐτῷ...
φήσας, θάρσει, ἀδελφε Ἰωάννη· αὐριον
γὰρ ἅμα ἐσόμεθα

105. τῶν λοιπῶν ἀρετῶν τῶν εἰς
εὐσέβειαν συντεινουσῶν

116. γυναικοῖέρακες (1)

144, 185. οἱ ἐπὶ πλείστον φαῦλοι

150. τὸ δὴ λεγόμενον

158. φαντασίαι τε νυκτεριναὶ ὀκτα-
μηνιαίῳ χρόνῳ ἐπὶ κλίνης ἐταριχεύετο

160. ὡς αὐτὸς ἡμῖν διηγῆσατο

162. Di Olimpia: ὅσῃν δὲ περιου-
σίαν χρημάτων ἢ κτημάτων τοῖς δεο-
μένοις διένειμεν, οὐκ ἔμδον τὸ λέγειν,
ἀλλὰ τῶν εὖ παθόντων.

223. ὁ μισόκαλος δαίμων

141. ἵνα δείξω αὐτοῖς τὴν εὐχάριστόν
σου φιλοσοφίαν

154. καὶ παραστ. ὅ αὐτῇ ὁ μάρτυς ὁ
ἐν τῷ τόπῳ, Κόλλουθος ὀνόματι, λέγει
αὐτῇ· Σήμερον μέλλειν ὀδεύειν πρὸς τὸν
δεσπότην καὶ ὁρᾶν πάντας τοὺς ἁγίους

116. θαυμαστὰ πράγματα τὰ συν-
τείνοντα εἰς ἀπάθειαν

161. γυναικοῖέρακες

7. οἱ ἐπὶ πλείστον φαῦλοι

23. τὸ δὴ λεγόμενον

82. τὸ δὴ λεγόμενον

98. τὸ δὴ λεγόμενον

75. πρὸς τὰς φαντασίας τὰς νυκτε-
ρινὰς

119. Θεὸς ... ἐξαμηνιαίῳ χρόνῳ ταρι-
χεύσας αὐτοῦ τὸ σαρκίον

49, 117, 121 (bis) ὡς αὐτὸς ἡμῖν
διηγῆσατο

146. Di Melania (seniore) (LIV, 1):
αὕτη μὲν ὅσῃν ὕλῃν ἀνήλωσεν ἐν τῷ
θείῳ ζήλῳ καθάπερ πυρὶ φλέξασα, οὐκ
ἔμδον τὸ διηγῆσασθαι ἀλλὰ καὶ τῶν τὴν
Περσίδα οἰκούντων.

9. ὁ μισόκαλος δαίμων

Il Butler è disposto ad ammettere che alcune di queste espressioni non hanno valore alcuno per indicare identità d'autore. Ed io, infatti, non concederei loro forza probatoria, trattandosi in generale di coincidenze casuali di vocaboli e frasi d'uso abbastanza comune, o di espressioni metaforiche facilmente suggerite dalla comune educazione retorica degli scrittori. Così, p. e., la metafora del verbo σφριγῶ applicato all'età giovanile era frequente (2).

Il Butler darebbe, invece, maggior peso alle tre seguenti rassomiglianze nell'uso di passi neotestamentari:

104. ἦλθε γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων
μήτε πίνων, ἐν ὃδῳ δικαιοσύνης· καὶ
λέγουσι· δαιμόνιον ἔχει.

13. ἦλθε Ἰωάννης ἐν ὃδῳ δικαιοσύ-
νης, μήτε ἐσθίων μήτε πίνων ... καὶ
λέγουσι· δαιμόνιον ἔχει.

(1) Il *Lessico* del Sophocles non ha altre citazioni per questa parola (γυναικοῖέραξ). Il *The-
saurus* dello Stephanus (ed. Dindorf) riferisce solo γυναικομανής. (Cfr. *St. L.*, LXV, 2).

(2) Cfr. per es., GIOVANNI CRISOSTOMO, in *Περὶ ἱεροσύνης*. Ed. Nairn, pag. 163.

Cfr.: MATTEO, XI, 18: ἦλθε Ἰωάννης μήτε ἐσθίειν μήτε πίνειν, καὶ λέγουσι· δαιμόνιον ἔχει. E XXI, 32: ἦλθε γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ.

Egli assicura di non esser riuscito a trovare autorità alcuna di nessun manoscritto biblico per l'inserzione di ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης [MATTEO, XXI, 32] nel tratto di MATTEO, XI, 18, né alcun altro esempio della contaminazione all'infuori dei passi citati.

154. καὶ οἱ φαρισαῖοι ὀνειδίζουσι τοὺς μαθητάς, λέγοντες· Ὁ διδάσκαλος ὑμῶν μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει.

13. καὶ πάλιν τοῖς μαθηταῖς ἐπεμβαίνοντες ὀνειδισμοῖς ἔλεγον· Ὁ διδάσκαλος ὑμῶν μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει.

Cfr. MARCO, II, 16... ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει [ὁ διδάσκαλος ὑμῶν].

Le ultime parole ὁ διδάσκαλος ὑμῶν non appartengono al testo di Marco; sono un'inserzione derivata dal passo parallelo di MATTEO, IX, 11; ma esse sono aggiunte in un numero considerevole di manoscritti e rappresentano una lezione ben sicura.

Secondo il Butler però l'unico manoscritto che le pone al principio della proposizione è l'antico *Latino Colbertino* (c); e si può dubitare se una versione in tal punto rappresenti una lezione greca. Così i due passi citati concordano in una forma del testo che probabilmente non si trova altrove ed è certamente molto rara. Oltre a questa concordanza ne' due casi il testo è introdotto da una prefazione che contiene la parola ὀνειδίζειν che non si trova nel contesto del Vangelo; quindi, conclude il Butler, le somiglianze diventano molto sorprendenti. Senonché da queste lezioni scritturali che nei tre passi citati si presentano nella *Storia Lausiaca* e nel *Dialogo* in un testo eguale ed estraneo alla tradizione manoscritta del N. T. a noi nota, non si può in generale dedurre altra conclusione all'infuori di questa, che cioè esse devono riferirsi a un testo del Vangelo greco che offriva queste varianti; oppure si può ritenere che queste varianti stesse siano passate negli scrittori dalla tradizione orale per via della predicazione e della catechesi ecclesiastica. Del resto la loro presenza nei nostri due scritti si può riferire a una mera casualità, e ciò anche se da uno *spoglio* completo di tutti gli scrittori greci dell'età cristiana non risultasse alcun altro esempio dell'uso della lezione stessa nei tre passi evangelici sopra riferiti.

È citata l'*Ep. I di Giovanni*, II, 18:

202. παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, e seguita poi: εἰ δὲ πρὸ τετρακοσίων ἐτῶν εἴρηται παρὰ τοῦ ἀποστόλου ἐσχάτη... κ. τ. λ.

147. παιδία, γέγραπται πρὸ τετρακοσίων ἐτῶν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

97. θεασάμενοι ... τὴν Ἰωάννου εὐ-
χάριστον φιλοσοφίαν ἀδομένην

99. παρέστη αὐτῷ ὁ τοῦ τόπου ἐκεί-
νου μάρτυς, βασιλίσκος, ὄνομα αὐτῷ...
φήσας, θάρσει, ἀδελφε Ἰωάννη· αὐριον
γὰρ ἅμα ἐσόμεθα

105. τῶν λοιπῶν ἀρετῶν τῶν εἰς
εὐσέβειαν συντεινουσῶν

116. γυναικοῖέρακες (1)

144, 185. οἱ ἐπὶ πλεῖστον φαῦλοι

150. τὸ δὴ λεγόμενον

158. φαντασίου τε νυκτερινὰ ὀκτα-
μηνιαίῳ χρόνῳ ἐπὶ κλίνης ἐταριχεύετο

160. ὡς αὐτὸς ἡμῖν διηγῆσατο

162. Di Olimpia: ὅσῃν δὲ περιου-
σίαν χρημάτων ἢ κτημάτων τοῖς δεο-
μένοις διένειμεν, οὐκ ἔμὸν τὸ λέγειν,
ἀλλὰ τῶν εὖ παθόντων.

223. ὁ μισόκαλος δαίμων

141. ἵνα δείξω αὐτοῖς τὴν εὐχάριστόν
σου φιλοσοφίαν

154. καὶ παραστ. αὐτῇ ὁ μάρτυς ὁ
ἐν τῷ τόπῳ, Κόλλουθος ὀνόματι, λέγει
αὐτῇ· Σήμερον μέλλειν ὑδεύειν πρὸς τὸν
δεσπότην καὶ ὁρᾶν πάντας τοὺς ἁγίους

116. θαυμαστὰ πράγματα τὰ συν-
τείνοντα εἰς ἀπάθειαν

161. γυναικοῖέρακες

7. οἱ ἐπὶ πλεῖστον φαῦλοι

23. τὸ δὴ λεγόμενον

82. τὸ δὴ λεγόμενον

98. τὸ δὴ λεγόμενον

75. πρὸς τὰς φαντασίας τὰς νυκτε-
ρινὰς

119. Θεὸς ... ἑξαμηνιαίῳ χρόνῳ ταρι-
χεύσας αὐτοῦ τὸ σαρκίον

49, 117, 121 (bis) ὡς αὐτὸς ἡμῖν
διηγῆσατο

146. Di Melania (seniore) (LIV, 1):
αὕτη μὲν ὅσῃν ὕλην ἀνήλωσεν ἐν τῷ
θείῳ ζήλῳ καθάπερ πυρὶ φλέξασα, οὐκ
ἔμὸν τὸ διηγῆσασθαι ἀλλὰ καὶ τῶν τὴν
Περσίδα οἰκούντων.

9. ὁ μισόκαλος δαίμων

Il Butler è disposto ad ammettere che alcune di queste espressioni non hanno valore alcuno per indicare identità d'autore. Ed io, infatti, non concederei loro forza probatoria, trattandosi in generale di coincidenze casuali di vocaboli e frasi d'uso abbastanza comune, o di espressioni metaforiche facilmente suggerite dalla comune educazione retorica degli scrittori. Così, p. e., la metafora del verbo σφριγῶ applicato all'età giovanile era frequente (2).

Il Butler darebbe, invece, maggior peso alle tre seguenti rassomiglianze nell'uso di passi neotestamentari:

104. ἦλθε γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων
μήτε πίνων, ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης· καὶ
λέγουσι· δαιμόνιον ἔχει.

13. ἦλθε Ἰωάννης ἐν ὁδῷ δικαιοσύ-
νης, μήτε ἐσθίων μήτε πίνων ... καὶ
λέγουσι· δαιμόνιον ἔχει.

(1) Il Lessico del Sophocles non ha altre citazioni per questa parola (γυναικοῖέραξ). Il *The-saurus* dello Stephanus (ed. Dindorf) riferisce solo γυναικομανής. (Cfr. *St. L.*, LXV, 2).

(2) Cfr. per es., GIOVANNI CRISOSTOMO, in *Περὶ ἱεροσύνης*. Ed. Naim, pag. 163.

Cfr.: MATTEO, XI, 18: ἤλθε Ἰωάννης μήτε ἐσθίειν μήτε πίνειν, καὶ λέγουσι· δαιμόνιον ἔχει. E XXI, 32: ἤλθε γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ.

Egli assicura di non esser riuscito a trovare autorità alcuna di nessun manoscritto biblico per l'inserzione di ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης [MATTEO, XXI, 32] nel tratto di MATTEO, XI, 18, né alcun altro esempio della contaminazione all'infuori dei passi citati.

154. καὶ οἱ φαρισαῖοι ὀνειδίζουσι τοὺς μαθητάς, λέγοντες· Ὁ διδάσκαλος ὑμῶν μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει.

13. καὶ πάλιν τοῖς μαθηταῖς ἐπεμβαίνοντες ὀνειδισμοῖς ἔλεγον· Ὁ διδάσκαλος ὑμῶν μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει.

Cfr. MARCO, II, 16... ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει [ὁ διδάσκαλος ὑμῶν].

Le ultime parole ὁ διδάσκαλος ὑμῶν non appartengono al testo di Marco; sono un'inserzione derivata dal passo parallelo di MATTEO, IX, 11; ma esse sono aggiunte in un numero considerevole di manoscritti e rappresentano una lezione ben sicura.

Secondo il Butler però l'unico manoscritto che le pone al principio della proposizione è l'antico *Latino Colbertino* (c); e si può dubitare se una versione in tal punto rappresenti una lezione greca. Così i due passi citati concordano in una forma del testo che probabilmente non si trova altrove ed è certamente molto rara. Oltre a questa concordanza ne' due casi il testo è introdotto da una prefazione che contiene la parola ὀνειδίζειν che non si trova nel contesto del Vangelo; quindi, conclude il Butler, le somiglianze diventano molto sorprendenti. Senonché da queste lezioni scritturali che nei tre passi citati si presentano nella *Storia Lausiaca* e nel *Dialogo* in un testo eguale ed estraneo alla tradizione manoscritta del N. T. a noi nota, non si può in generale dedurre altra conclusione all'infuori di questa, che cioè esse devono riferirsi a un testo del Vangelo greco che offriva queste varianti; oppure si può ritenere che queste varianti stesse siano passate negli scrittori dalla tradizione orale per via della predicazione e della catechesi ecclesiastica. Del resto la loro presenza nei nostri due scritti si può riferire a una mera casualità, e ciò anche se da uno *spoglio* completo di tutti gli scrittori greci dell'età cristiana non risultasse alcun altro esempio dell'uso della lezione stessa nei tre passi evangelici sopra riferiti.

È citata l'Ep. I di Giovanni, II, 18:

202. παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, ε seguita poi: εἰ δὲ πρὸ τετρακοσίων ἐτῶν εἴρηται παρὰ τοῦ ἀποστόλου ἐσχάτη... κ. τ. λ.

147. παιδία, γέγραπται πρὸ τετρακοσίων ἐτῶν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

Evidentemente si tratta qui di una frase d'uso che, casualmente, s'incontra nei due scritti, e non può ritenersi come esclusiva e caratteristica di essi (1).

Il Butler si ferma quindi sopra un'altra classe di prove, ch'egli crede ancora di maggior forza. L'autore della *Storia Lausiaca* e quello del *Dialogo* ebbero comuni conoscenze, e parlarono degli stessi individui. Sarà utile comparare ciò che dicono di alcuni di essi, come di Isidoro l'Ospitaliere d'Alessandria, di Ammonio il Grande e della diaconessa Olimpia.

Isidoro l'Ospitaliere

Dialogo Storico

50. Ἰσιδώρος τις ... ὃν ἴσασι Ῥωμαίων οἱ πλεῖστοι ἐκκλησιαστικῶν ἔνεκεν εἰσβαλόντα εἰς αὐτήν, ξενοδόχον Ἀλεξανδρείας ὄντα...

54. χρωρεῖ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ τῆς Νιτρίας τιρὸς τὸ τάγμα τῶν μοναχῶν, ἔνθα τὰς τῆς νεότητος ἐσχέκει διατριβάς· καὶ καθίσας ἐν τῷ κελλίῳ αὐτοῦ...

Storia Lausiaca

15. ... Ἰσιδώρῳ τῷ πρεσβυτέρῳ ξενόδοχῳ ὄντι τῆς Ἀλεξανδρείων ἐκκλησίας (I, 1).

οὗτος γνώριμος ὦν τῇ κατὰ Ῥώμην συγκλήτῳ πάσῃ καὶ ταῖς γυναιξὶ τῶν μεγιστάνων

15. ὃς τὰ μὲν πρῶτα τῆς νεότητος ἄθλα ἐλέγετο ἡνυκέναι ἐν τῇ ἐρήμῳ· οὗ καὶ τὴν κέλλαν ἐθεασάμην ἐν τῷ ὄρει τῆς Νιτρίας.

Ammonio il Grande

159. λέγεται δὲ τὸ μνῆμα τοῦ μο-
νάζοντος Ἀμμονίου νόσους τὰς περὶ
ῥίγος ἐλαύνειν.

34. οὗ τὸ μνῆμα λέγεται θεραπεύειν
πάντας τοὺς ῥιγιάζομένους.

(Questo passo della *Storia Lausiaca* non è criticamente certo, ma il Butler non dubita della sua genuinità).

Olimpia

150. ... νύμφην ποτὲ γενομένην
Νεβριδίου τοῦ ἀπὸ ἐπάρχων.

162. ... οὐδὲ εἴκοσι μῆνας δουλεῦσαι
τῇ τῆς σαρκὸς ἡδονῇ...

λέγεται δὲ παρθένος ὑπάρχειν.

150. νύμφη δὲ πρὸς ὀλίγας ἡμέρας
Νεβριδίου τοῦ ἀπὸ ἐπάρχων τῆς πόλεως,
γυνὴ δὲ οὐδένης· λέγεται γὰρ κεκοι-
μῆσθαι παρθένος.

Per queste ultime testimonianze il Butler distingue molto bene riguardo ai possibili loro effetti. Le somiglianze sono di tale natura che indicano identità d'autore, oppure esse sono spiegabili con la supposizione che tanto l'autore del *Dia-*

(1) Cfr. per es., TERTULLIANO, *Ad Nationes*, I, 7 (Reifferscheid, pag. 68).

logo, quanto l'autore della *Storia Lausiaca* abbiano conosciuto quelli di cui parlano e il loro ambiente? Io non esito a dichiararmi per questa seconda ipotesi, subordinata del resto allo stesso tempo in cui sarebbero vissuti i due autori, le persone di cui parlano, le esigenze della « vox publica » e il ceto ecclesiastico cui appartenevano.

Se non che il Butler vuol anche mostrare la possibilità che il *Dialogo* sia stato scritto da Palladio vescovo di Elenopoli autore della *Storia Lausiaca*. Infatti, dice, ciò che il « Vescovo » del *Dialogo* descrive come proprie esperienze si sa essere state esperienze di Palladio di Elenopoli.

Questi avrebbe avuto nelle vicende di Giovanni Crisostomo proprio la parte che il « Vescovo » dice d'aver avuto. Egli fu uno dei quaranta vescovi che aderirono a S. Giovanni Crisostomo come il « Vescovo » dice d'aver fatto. Pure in minori particolari le esperienze del « Vescovo » concordano con quelle di Palladio. Dal *Dialogo* si può dedurre ch'egli aveva visitato i templi egiziani ed un passo fa supporre ch'egli abbia conversato con Hierax (uno dei monaci espulsi dal monte di Nitria da Teofilo e ospitalmente accolto da Olimpia), il quale aveva prima dimorato nel deserto di Porfrite presso il Mar Rosso ed ivi era stato discepolo di Antonio. Ora Palladio nomina, nella *Storia Lausiaca* (1), Hierax come uno di quelli che gli avevano raccontato la storia di Paolo il Semplice e di Antonio, i quali abitarono presso il Mar Rosso vicino al deserto di Porfrite.

Ma tutte queste osservazioni sono ben lontane dal costituire un serio argomento. Naturalmente il « Vescovo » del *Dialogo* presenta i tratti comuni dei partigiani del Crisostomo, tratti che si possono agevolmente riferire anche a due personaggi. Le altre osservazioni si fondano sopra congetture troppe vaghe. Un ultimo argomento del Butler in favore dell'unicità d'autore è che lo scrittore del *Dialogo* si mostra ben informato su Palladio e le sue azioni.

Anche a quest'ultimo argomento una piccola osservazione. Se i due vescovi omonimi erano contemporanei, dipendenti dallo stesso patriarca, viventi la stessa vita e combattenti le stesse battaglie, come potevano non essere informati, a vicenda, l'uno dell'altro? Del resto, l'osservazione del Butler può essere con eguale probabilità usata a dimostrare che il « Vescovo » del *Dialogo* e Palladio sono due personaggi distinti.

In sostanza, l'identità d'autore fra i due scritti non parrebbe potersi appoggiare validamente che su argomenti di critica interna. Questi, però, sono tutti o quasi tutti, contrarii alla tesi dell'unità, perché lo stile del *Dialogo* come ho già accennato e come già il Tillemont osservava (2), è profondamente diverso da quello della *Storia Lausiaca* (3). Ritengo, tuttavia, si possa, in generale, ammettere che l'autore

(1) *St. L.*, XXII, 1.

(2) TILLEMONT, *Mémoires*, XI, n. VIII, pag. 649.

(3) Per lo stile del *Dialogo*, vedi la Memoria di PAOLO UBALDI, *Appunti sul « Dialogo storico »*, ecc.

della *Storia Lausiaca* sia Palladio vescovo di Elenopoli. I dati interni non oppongono seri argomenti a questa ipotesi (1).

Il *Dialogo* può anche essere opera d'un ignoto partigiano del Crisostomo, oriundo dell'Asia o anche di Alessandria, che, la con finzione letteraria d'una disputa fra un «Vescovo» e un diacono, espone le sue vedute circa la questione crisostomea. Il *Dialogo* sarebbe supposto in Roma, quasi per dare maggior autorità alle vedute in esso esposte, come se esse riflettessero il giudizio della prima sede episcopale del mondo ecclesiastico cattolico, quella cioè del successore di Pietro. Così anche San Gerolamo compose, secondo l'opinione più probabile, in Roma, il suo *Dialogo* contro i *Luciferiani* (2), per dar maggior peso alla condanna quivi contenuta dell'intransigenza luciferiana.

(Continua).

G. B. CALVI.

(1) «Altercatio Luciferiani et Orthodoxi» (Migne, *Patr. Lat.*, XXIII, 155-182). Secondo il Gruetzmacher («Die Abfassungszeit der Altercatio Luc. et Orthod. des Hieronimus». *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXI, (1901), pag. 1-8) fu composta in Roma dopo il 380.

(2) Nel 1921, sul *The Journal of Theological studies* (Vol. XXII, Nos. 85, 86, and 87) con il titolo «Palladiana», il Butler ripubblicò lo studio su Palladio, apparso prima (1908) nel volume *Χρυσοστομικά* curato dal Collegio Greco di Roma in occasione del quindicesimo centenario in onore di San Giovanni Crisostomo.

In questo studio, condotto con la più grande diligenza, l'A. tratta: a) *La questione del testo della «Storia Lausiaca»*. — b) *Il Dialogo storico della «Vita Chrysostomi»*, e la «*Storia Lausiaca*». — c) *Le questioni storiche su la «Storia Lausiaca»*. Il Butler esamina e vaglia la materia con molta precisione, e sa trarne le debite conseguenze. È, però, sempre guardingo, modesto anzi, e, sembra, non voglia forzare la mano... tuttavia come conclusione dice apertamente che sono opere dello stesso autore; e che questo autore fu *Palladio di Elenopoli*...

È interessantissima la nota posta in calce alla sua conclusione. Eccola: «Mentre quant'è scritto precedentemente era già in *macchina*, ricevetti dal signor Herbert Hoore le bozze della traduzione del *Dialogo* da lui preparata (S. P. C. K., London, 1918), e in esse vidi che il Hoore aveva portato un ulteriore numero di prove evidenti in favore dell'unicità d'autore del *Dialogo* e della *Storia Lausiaca*. Ne seguo qui, continua il Butler, tre o quattro di quelle che mi colpirono di più: a) Un altro esempio di accordo nella lettura, apparentemente unica di un testo scritturale: L'Eccli., VIII, 9 è così citato nel *Dialogo*, 101 e nella *Storia Lausiaca*, 11: μη ἀστοχῆσης γερόντων, καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ παρὰ τῶν πατέρων ἔμαθον. Nei LXX di Cambridge e in Holmes e in Parson e in Hart è come segue, senza indicazione di nessuna variante: μη ἀστέχει διηγῆματος γερόντων, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἔμαθον παρὰ τῶν πατέρων αὐτῶν. — b) La parola συνασμενισμός (*Dialogo*, 188, *Storia Lausiaca*, 163), «la quale evidentemente non si riscontra altrove nella Letteratura greca». — c) Si mettono a confronto le parole di Olimpia (*Dialogo*, 164): εἰ ἐβούλετό με ὁ ἐμὸς βασιλεὺς [θεὸς] ἄρρενι συζῆν, οὐκ ἂν μου τὸν πρῶτον ἀφείλετο, con quelle di Melania (*Storia Lausiaca*, 155): εἰ γὰρ ἐβούλετο παιδοποιεῖν ἡμεῖς ὁ θεός, οὐκ ἂν μου ἐλάμβανεν ἄωρα τὰ τεχθέντα. — d) Nello stesso posto Olimpia è detta ἡ ἀνθρώπος, proprio come Melania è detta: ἡ ἀνθρώπος τοῦ θεοῦ (*Storia Lausiaca*, 29). Questa parola ἡ ἀνθρώπος come termine di lode per una donna non sembra di uso corrente. — e) Il signor Herbert Hoore ha compilato un elenco di circa 70 (settanta) parole che s'incontrano nei due libri (*Dialogo* e *Storia Lausiaca*) e che, sembra, possano fornire un argomento cumulativo per l'identità d'autore: queste parole, però, dovrebbero essere esaminate con molta attenzione prima di poterne fissare la loro forza probativa. Ma non v'è dubbio che questo contributo per la soluzione del problema, è molto notevole».

LE CONDIZIONI SOCIALI DEL DECALOGO E LA SUA AUTENTICITÀ MOSAICA

Premessa.

La critica, che aveva sottoposto ad esame l'origine mosaica del *Pentateuco*, non poteva naturalmente trascurare la narrazione biblica del *Decalogo*. L'abbondante bibliografia, su tale argomento, nella molteplice discrepanza di sentenze e di ipotesi, potrà farci meravigliare davanti a tanto virtuosismo critico, ma non convincerci. Dei suoi ritrovati e delle sue conclusioni considereremo solo un aspetto, quello *sociale*, tanto abusato dai critici antichi e recenti, per negare l'autenticità totale o parziale del *Decalogo*, che, da questo particolare punto di vista, va considerato nel suo contesto e nell'ambiente in cui sorse. Prescindere dai documenti, che narrano la storia precedente o concomitante la sua promulgazione, dai libri cioè del *Genesi* e dell'*Esodo*, potrebbe recare pregiudizio alla retta intelligenza e soluzione del problema.

Anche intorno all'autenticità e storicità di detti libri, — occorre dirlo? — ferve accanita la lotta tra le varie correnti della critica liberale e conservativa. Volverne trattare qui di proposito riuscirebbe troppo lungo, e mi condurrebbe lontano dal tema: suppongo perciò risolta la questione in senso positivo, rimandando per i particolari ai dotti lavori di:

A. BEA, *De Pentateucho*², Roma, 1933.

F. FELDMANN, *Geschichte der Offenbarung des A. T. bis z. babyl. Exil*, Bonn, 1930.

P. HEINISCH, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt*, Bonn, 1930.

— *Das Buch Exodus übersetzt und erklärt*, Bonn, 1934.

E. KÖNIG, *Die Genesis*, Bertelsmann, Gütersloh, 1919.

A. SANDA, *Moses und der Pentateuch*, Münster i. W., 1924.

Presso di loro sarà facile trovare anche un'abbondante bibliografia.

Il « Decalogo » e la primitiva società ebraica.

Nei capitoli XX-XXIII dell'*Esodo* (1) troviamo una breve raccolta di leggi, per la massima parte concernenti la condotta civile, con poche disposizioni intorno alla religione e al culto. Si può dire che questa raccolta formi un piccolo codice, sufficiente a regolare le relazioni della vita in un tempo di civiltà, non ancora molto avanzata, ma nel quale si vede già un popolo passato dallo stato della pura vita nomade a quella stabile in sedi fisse; si conosce che alla pastorizia è succeduto, se non sola, almeno preponderante l'agricoltura, e che si è sentito il bisogno di regolare, nei punti più importanti, ciò che concerne la libertà, la vita e la proprietà (2).

In questo contesto dobbiamo considerare il *Decalogo*, nel quale si avverte, a primo acchito, il carattere unitario, proprio del diritto ebraico, in cui è impossibile distinguere, accuratamente, tra legge religiosa e civile, tra legislazione sociale e morale, come al presente. Una santità uguale investe tutti gli aspetti ed atti della vita, tutte le regole che governano l'uomo, non solo perché tutto è ugualmente importante alla vita sociale ed economica, ma perché tutto proviene dallo stesso imperativo divino. La rivelazione mosaica non innova tutto completamente e radicalmente, non crea, ma ricapitola e sancisce quella parte di usi e costumi, che dovettero avere vigore nelle epoche precedenti, in quello stadio della civiltà israelita, quando ancora non esisteva il popolo, ma solo la famiglia (Abramo, Isacco, Giacobbe) o tribù, quando la vita era semplice, dedita alla pastorizia, all'agricoltura, e alle più rudimentali forme di commercio (3).

Adesso sorge invece il popolo; ma un popolo, per così dire, giuridicamente assai curioso, « sui omnino juris », senza re, senza costituzione politica, senza territorio. Elemento fondamentale, della sua vita sociale, è la famiglia; dalle famiglie sorge la tribù, la quale costituisce unità sociale e religiosa. La collettività si mostra solidale con l'individuo, il quale appartiene alla collettività. Ogni tribù riconosce un capo, ma questi non esercita potestà dominativa sui sudditi; la stessa potestà di giurisdizione è molto limitata e si estende soltanto ad alcuni atti rituali, o a pronunciare, di quando in quando, qualche giudizio. Le tribù sono tra loro autonome, unite da solo vincolo federale, non politico. Da questo insieme di cose possiamo, in qualche modo, spiegarci perché mai nel *Decalogo* non vi sia distinzione tra legami sociali e legami statali, ma, più semplicemente, tra quelli dell'individuo ed individuo, dell'individuo e la collettività.

Oltre questa divisione in tribù e famiglie, pare ci fosse anche una certa distinzione in classi: vi sono padroni e vi sono servi, cittadini e pellegrini, sacerdoti, leviti e plebe.

(1) Essi costituiscono il cosiddetto « Libro dell'Alleanza ».

(2) D. CASTELLI, *La legge del popolo ebreo*, Firenze (1884), 87.

(3) M. FALCO, v. « Ebrei » (in Treccani, *Enciclopedia Ital.*, XIII (1932), 375 e seg.).

Nella famiglia non regna il matriarcato, ma il patriarcato. Questo ordine di cose, presso gli Ebrei, non fu istituito da Mosè, ma ebbe vigore anche in antico. La donna tuttavia non è del tutto esclusa dal governo della famiglia: essa, come l'uomo, gode dei diritti quanto all'onore, alla venerazione, agli alimenti, ecc., e nella vita familiare può esercitare una grande autorità. La mancanza di rispetto verso la madre è colpita dalle stesse sanzioni della mancanza contro il padre.

Anche il senso di proprietà è abbastanza evoluto presso gli Ebrei; le singole famiglie, i singoli individui possono possedere beni propri, amministrarli, alienarli. Conseguenza di ciò sono diritti e doveri degli uni verso gli altri, come presso di noi, sia riguardo alla vita, come riguardo all'onore, alla fama e alla proprietà.

Prima di Mosè gli Israeliti non erano governati da norme scritte, — non vi era difatti ancora una legge codificata, che determinasse una linea di condotta, — ma dalla tradizione. Adesso, dalla legge non scritta si passa ad una codificazione scritta, contenente articoli semplici, brevi, precisi, riguardante la legislazione del lavoro (per es. schiavitù, riposo settimanale, ecc.), l'omicidio, il furto, la responsabilità sociale e il diritto matrimoniale (1). Non si riscontra la complessità e la varietà delle legislazioni moderne, ma è il diritto dell'antica società ebraica, agricola e pastorale (2). Tali elementi più antichi si scoprono facilmente in tutto il corpo del diritto mosaico: molte norme non si intenderebbero facilmente, né avrebbero potuto intenderle i contemporanei, se non si ammettesse che esse erano, in parte, istituzioni già note per lunga tradizione familiare ed etnica, che la *Torah* veniva a confermare, trasfondendone o no lo spirito, la portata, il carattere. Come bene osserva Edmondo Kalt (3), questi precetti non costituiscono, per l'uomo, una vera novità, in quanto essi sono stati scolpiti, dalla natura, nel cuore di ognuno.

Ho detto che questo popolo rivela una costituzione giuridicamente assai singolare, in quanto è un popolo *sui juris*, presentemente stazionato e vagante nel deserto. Da ciò alcuni critici moderni vorrebbero concludere l'origine postmosaica del *Decalogo*, perché le condizioni sociali sembrano diverse da quelle in esso supposte.

Sentenze ed obiezioni.

Così, per esempio, ENRICO EWALD (4), scrivendo nel 1865, obiettava che gli antichi documenti, scolpiti su pietra, dovevano essere necessariamente brevi. La stessa cosa fu ripetuta più tardi dal REUSS (5), il quale aggiunse la difficoltà del trasporto

(1) Cfr. FALCO, *l. c.*, e *Esodo*, XIX-XXIII.

(2) J. R. SAMPEY, v. « Sabat » (in *The Internat. Standard Bible Encycl.*, IV (1915), 2629-2632).

(3) E. KALT, v. « Dekalog » (in *Biblisches Reallexikon*, Paderborn (1931), 359).

(4) E. EWALD, *Geschichte des V. T.*, 13, II, 231.

(5) E. REUSS, *L'histoire sainte et la Loi*, I, 66; II, 55; *Geschichte der H. Schriften A. T.*, Braunschweig, 1890, § 77.

delle tavole, che per una legge tanto estesa, quale è contenuta in *Ex.*, XX, dovevano essere molto pesanti. Secondo lui, le due tavole avrebbero dovuto costituire circa un metro quadrato e mezzo di superficie. Le stesse affermazioni fece DAVID CASTELLI, seguendo il REUSS (1).

Le suesposte obiezioni, insieme con altre, vennero ripetute più o meno, letteralmente, dai critici loro contemporanei, finché J. C. MATTHES (2), critico razionalista radicale, ricapitolando le obiezioni precedenti ed aggiungendone nuove, asserì non trovarsi nulla nel *Decalogo* da doverlo attribuire a Mosè, e farci decidere per la sua autenticità. Ecco la ragione da lui addotta: le condizioni nazionali, sociali, culturali ed etico-religiose del popolo, riflesse dal *Decalogo*, non inducono i caratteri di tribù nomadi, o di un popolo non ancora giuridicamente e politicamente costituito. Contro di lui già scrissero molti critici (per es., Eerdmans (3), Kittel (4), E. König (5), Wildeboer (6), Nowak (7), ecc.), non pochi cattolici (Feldmann (8), Heinisch (9), ecc.). Tralasciando le questioni sulla lingua e sulle condizioni culturali, etico-religiose, ecc., considereremo, in modo speciale, quelle riguardanti la condizione nazionale e sociale degli Israeliti. Dopo Matthes, i critici si lasciano molto influenzare dalle ragioni addotte da lui e ripetono, più o meno integralmente, le sue obiezioni. Così, per es., B. Stade (10), che stima impossibile un regolare riposo per i nomadi, Guthe (11), Marti (12), Meinhold (13) ecc. i quali ripongono la composizione del *Decalogo* a tempi più tardivi. M. Weber (14) fa difficoltà contro il quinto comandamento, in quanto questo si opporrebbe alla vendetta del sangue in uso nelle tribù primitive. HANS SCHMIDT (15) ripete le difficoltà di Matthes per il sabbato e la pietà filiale. S. MOWINKEL (16), ripetendo le difficoltà di Matthes, aggiunge quelle di Weber contro il quinto e ottavo comandamento: quello infatti si opporrebbe alla vendetta del sangue, questo supporrebbe una procedura giudiziale, impossibile presso un popolo nomade e primitivo. Ultimamente

- (1) D. CASTELLI, *La legge del popolo ebreo*, Firenze (1884), 68 e seg.
- (2) J. C. MATTHES, *Der Dekalog* (ZAW, 24 (1904), 17-41).
- (3) B. ERDMANS, *Alttest. Studien*, III, pag. 144.
- (4) R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, 13, 581 e seg. e 621 e seg.
- (5) E. KÖNIG, *Neueste Verhandl. über den Dek.* (NKZ (1906), 565 e seg.).
- (6) WILDEBOER, *Die Datierung des Dek.s* (ZAW, 24 (1904), 296 e seg.).
- (7) NOWACK, *Der erste Dek.* (ASRS, 33, (1918-19), 381 e seg.).
- (8) FELDMANN, *Das Alter des Dek.s* (BZTh (1924), 213 e seg.).
- (9) HEINISCH, *Das Buch Ex.*, Bonn, 1934, pag. 267 e seg.
- (10) B. STADE, *Biblische Theologie des A. T.*, I (1905), 177.
- (11) GUTHE, *Geschichte des Volkes Israel*, pag. 32 e seg.
- (12) MARTI, *Geschichte d. isr. Religion*, pag. 194.
- (13) MEINHOLD, *Sabbat und Woche in A. T.* (FRLANT, 5, 1905).
- (14) M. WEBER, *Archiv für Sozialwissenschaft*, 46 (1918-19), 84.
- (15) H. SCHMIDT, *Der Dekalog* (FZRL (1923), 91 e seg.).
- (16) S. MOWINKEL, *Le Décalogue*, Paris (1927), 62.

l'ebreo GIORGIO LEVI DELLA VIDA (1), in *Enciclopedia Italiana*, ammette, con Matthes e fautori, che il parlare di casa, di terra, di immagini scolpite o fuse, ecc., è indizio di contatto con popoli civili; si discosta però da loro in quanto pone la composizione del *Decalogo* al primo tempo dell'occupazione di Kanaan. Il cattolico FELDMANN (2) conviene con Matthes in alcune difficoltà, pur ritenendo l'origine mosaica del *Decalogo*.

Nomadismo.

Come ho già detto, un accurato esame, sul contenuto del *Decalogo*, non rivela nulla che oltrepassi il cerchio di idee, di una gente ancora seminomade, in mezzo alla quale era sorto un uomo di genio superiore, che voleva infondere, in essa, i principii di una vita religiosa, morale e civile. Tuttavia le obiezioni di qualche considerazione avanzate dai critici, sono motivate dal fatto che gli Israeliti dimorano nel deserto, nelle caratteristiche condizioni di un popolo nomade.

Per ragioni di metodo cominceremo dal precisare i termini.

UGO GRESSMANN (3), presso i primitivi, distingue tre specie di uomini: nomadi o beduini, seminomadi e agricoltori.

A) Presentemente il termine *nomade* (dal greco νομάς «che pasce greggi») o *beduini* (dall'arabo: *bedu*, sing. *bedavvi*, da *bâdije* — deserto), è designazione comune di popoli, che mutano spesso il luogo della loro dimora, qualunque sia il genere di vita da essi praticato: allevamento, caccia, ecc. Originariamente però si chiamavano nomadi i pastori, che si spostavano periodicamente con i loro animali, fra le pianure costiere e le alteterre dell'interno, secondo le condizioni dell'ambiente climatico o biologico. In rapporto a tale necessità un elemento, essenziale del lavoro del nomade, consisteva quindi nel regolare gli spostamenti periodici — nel senso della latitudine o in quello dell'altezza — delle mandrie o delle greggi, alla ricerca di pascoli freschi. Nell'ambito della pastorizia, oggi, beduini o nomadi si chiamano i pastori del deserto, dove l'allevamento è l'unica o principalissima fonte di esistenza. Essi vagano, insieme con i loro greggi nelle vastità desertiche, con spostamenti periodici o occasionali di tutto il gruppo, con assenza di sedi fisse ed anche di abitazione stabile, costituita di tende mobili o capanne trasportabili. Importante notare che essi non vanno da un capo all'altro del deserto, ma ogni tribù possiede una data regione, con acqua e pascoli propri. Coltivare i campi è da essi reputato un'ignominia.

(1) G. LEVI DELLA VIDA, v. «Ebrei», (Treccani, *Enciclopedia Ital.*, XIII (1932), 377 e seg.).

(2) FELDMANN, *Das Alter des Dek.s* (in Bonner, «Zeitschr. für Theol. und Seelsorge» [1924], 213 e seg.).

(3) H. GRESSMANN (ZAW, XXX (1910), 27).

B) Si chiamano *seminomadi* se presentano le caratteristiche di un nomadismo incompleto: all'allevamento è in generale associato un lavoro meno primitivo, cioè l'agricoltura. Essi oggi abitano in regioni, poste tra la terra coltivata ed il deserto, spesso, per più anni nello stesso posto, presso pozzi o cisterne, in villaggi mobili, composti di tende. Il ciclo stagionale, invece che dalla temperatura, è dato dalla pioggia. Durante le stagioni o i periodi piovosi, le mandrie si possono spargere quasi dovunque; nei periodi asciutti, esse dovranno affluire verso i punti di acqua superstiti: gli spostamenti dovranno cioè presentare un certo carattere di periodicità e anche alcune località preferite di soggiorno (1). Dai Beduini questi seminomadi sono considerati di rango inferiore.

C) La terza categoria è costituita dagli *agricoltori*, che collocano sede fissa in terre coltivate (2).

Nomadismo presso gli Ebrei.

A quale di queste tre classi appartenevano gli Israeliti del tempo di Mosè? La risposta più ovvia per sé sarebbe: a tutte e a nessuna. Tuttavia molti critici recenti danno come certo che, gli Ebrei, prima di entrare nella terra di Kanaan, essendo pastori, conducessero vita nomade. Non pochi, tra gli stessi critici, negano tale asserzione della scuola wellhauseniana, ed affermano che, gli Ebrei del tempo di Mosè, rivelano i caratteri dei seminomadi e di coltivatori di terre. Così Eerdmans (3), Sellin (4), Nowack (5), Woods (6), ecc.

Per risolvere bene il problema risponderemo a due quesiti:

I. *Furono gli Ebrei puri nomadi* — No, per più ragioni:

a) Risalendo, nella storia del popolo eletto, riscontriamo che i Patriarchi, durante la loro dimora in Kanaan, non condussero solo vita nomade, ma, insieme con la pastorizia, esercitarono anche l'agricoltura. Così Abramo, Isacco, Giacobbe, così Labano altrove.

b) Quando la loro posterità si stabilì in Egitto, il passaggio dalla vita seminomade a quella stabile ed evoluta degli Egiziani divenne presto un fatto compiuto. Sebbene continuassero a pascolare greggi, anche nella terra di Gessen (7), tuttavia non trascuravano di coltivare con diligenza i campi, fonte di progresso e di vero

(1) Condotta e caratteristiche riscontrate anche presso i primi patriarchi.

(2) R. BIASUTTI, v. « Nomadismo » (in Treccani, *Enciclopedia Ital.*, XXIV (1934), 892); F. KORT-LEITNER, *Religio Jahvae cohaereatne cum simplicitate*, ecc., Oeniponte (1933), I e seg.

(3) E. D. EERDMANS, *Alttest. Studien*, III, Giessen (1910), 144.

(4) E. SELLIN, *Die Alttest. Religion im Rahmen*, ecc., Leipzig (1908), 21 e seg.

(5) W. NOWACK, *Der erste Dek.* (in ASRS, 33 (1918-19), 387).

(6) F. H. WOODS, *Dict. of the Bible*, v. « Ten Commandments » (1910), 905 e seg.

(7) *Gen.*, XLVI, 34.

benessere. A questo contribuiva prima di tutto la fertilità stessa della terra, cui erano stati destinati, ricca di abbondanti pascoli e di campi fecondi, secondo la testimonianza degli stessi antichi monumenti egiziani. I rimpianti degli Ebrei, nel deserto, per « i pesci, che mangiavano in Egitto senza spendere, per i cocomeri, i poponi, i porri, le cipolle e gli agli » (1); l'incremento prodigioso, da loro ivi raggiunto e richiedente necessariamente la coltivazione della terra, per un conveniente sostentamento, potrebbero provarci la stessa cosa. — Altre prove: da *Numeri*, XX, 5 si desume che gli Ebrei, in Egitto, avevano coltivato piante da frutta, verdura, cereali e la vite; da *Esodo*, I, 11-14 e V, 6-18 che gli Egiziani avevano costretti gli Ebrei a varie opere rustiche ed a lavori, impossibili per un popolo senza tetto e vagante senza dimora fissa. In nessuna altra regione poi è così facile passare dallo stato nomade a quello agricolo, quanto in Egitto, perchè ivi l'agricoltura, anche nei luoghi meno adatti, richiede pochissimo lavoro: la concimazione e l'irrigazione viene operata quasi naturalmente dal Nilo. Dagli antichi monumenti letterari egiziani veniamo a sapere ancora che, chiunque emigrava dall'Asia in Egitto, non tardava ad uniformarsi agli usi e costumi degli Egiziani, così da distinguersi difficilmente dagli indigeni. Quello, che vale per tutti gli Asia-tici e forestieri, deve valere naturalmente anche per i nostri Ebrei (2).

Civiltà degli Ebrei al tempo della loro dimora nel deserto.

II. *Se gli Israeliti non erano rozzi nomadi, qual grado di cultura avevano raggiunto, al tempo della loro dimora nel deserto?*

È fuor di dubbio che, gli Ebrei, anche durante il loro soggiorno in Egitto, si siano governati, per la sistemazione di dissidi intestini e familiari, con leggi proprie; è ovvio tuttavia pensare che in molte cose, essi si siano adattati al diritto ed alle consuetudini egiziane, pur distinguendosi da loro, in quanto a religione, lingua e consuetudini. Così è ugualmente fuor di dubbio che essi si siano lasciati non poco influenzare dalle arti e dalla cultura degli Egiziani, celebri, in tutto il mondo, per la loro sapienza e per la loro perizia (3). Da essi, gli Ebrei impararono a plasmare mattoni (4), e furono impiegati nella coltivazione dei campi, nella costruzione ed amplificazione di città (per es. Pithom e Ra'msès) (5). Quando si tratterà di costruire il tabernacolo, non mancheranno tra gli Israeliti, artefici ed operai, ca-

(1) *Num.*, XI, 5.

(2) Cfr. EERDMANS contro Matthes in *Alltest. Studien*, III, pag. 144 e seg.; KORTLEITNER, *l. c.*, pag. 35-36 dove sono diffusamente esposti questi argomenti, e *Formae cultus Mosai*³, Oniponte (1937), 354 e seg.

(3) Cfr. TRECCANI, *Encicl. Ital.*, v. « Egitto », XIII (1932), 537-590.

(4) *Exod.*, I, 14 e V, 6-19.

(5) *Exod.*, I, 11.

paci di lavorare in oro, in argento e in bronzo, di incastonare gemme ed altre specialità, nelle quali cose gli Egiziani erano peritissimi, tanto da meritare in questo il plauso dell'antichità.

È anche certo che gli Israeliti al tempo dell'esodo, conoscevano bene l'arte della poesia, della musica e la scrittura, che ormai ammettono tutti concordemente come anteriore a Mosè.

Ora, se per forza di circostanze, gli Israeliti vengono a trovarsi nel deserto, il loro genere di vita non può essere altro che quello dei nomadi, come lo sarebbe anche per un popolo civilissimo moderno, condannato a vivere nei deserti arabi. Mosè, pertanto, non condusse il popolo israelita per abbandonarlo in un deserto, o in una terra atta solo a pascolare greggi, ma, allontanandosi dall'Egitto, sperava fermamente di andare ad abitare una terra feracissima, quale era stata promessa ai Patriarchi (1). Perciò ha ben ragione E. König (2) di osservare, contro Matthes, che Israele non nacque nel deserto, ma ivi si trovò pellegrino.

Dopo quanto si è detto, sarebbe superfluo voler esaminare particolareggiatamente le singole obiezioni dei critici. Lo facciamo per quelle più azzardate ed ancora non del tutto abbandonate.

Confutazione delle obiezioni.

1. - Tra le tante obiezioni, avanzate da Matthes, si trova anche questa: le tribù sono regolate dalla consuetudine, non dalla legge (3).

Ammesso, ma non concesso il principio — perché anche la consuetudine ha forza di legge — ciò sarebbe vero se si trattasse di tribù puramente nomadi; ma le tribù d'Israele, nel deserto, erano solo di passaggio, e marciavano sotto la guida di Mosè, evolvendosi verso l'unità nazionale. Come è stato già detto, dalla legge non scritta (consuetudine), che, certamente, ebbe vigore in Egitto tra le tribù, adesso si passa a quella scritta, come da più tribù sorge un solo popolo, con nuove necessità ed aspirazioni e tendente alla sua definitiva costituzione. Principale fondamento di tutto l'Ebraismo è il culto di Jahve, con esclusione di quello di ogni altro Dio. Questo trovasi espresso nei due primi comandamenti: perché non possono risalire benissimo fino ai tempi che immediatamente succedettero alla liberazione dall'Egitto? Gli altri due precetti che concernono le relazioni dell'uomo con Dio, cioè di non usare invano del nome di Jahve, e di consacrare ogni sette giorni uno al riposo, sono, il primo, l'immediata conseguenza della credenza in un Dio, il secondo, la forma di culto più semplice che possa immaginarsi, e non ri-

(1) Cfr. KORTLEITNER, l. c.

(2) E. KÖNIG, *Neueste Verhandl. über den Dekalog* (in NKZ, 17 [1906], 574).

(3) Cfr. MATTHES, *Der Dekalog* (ZAW, 24 [1904], 21 e seg.).

pugnante a una vita ancora nomade. Gli altri sei precetti, che riguardano le relazioni con la famiglia e con la società, sono espressi in forme così generali, che si riducono a quei più fondamentali principi, senza dei quali non è possibile esista verun comune consorzio fra gli uomini. Infatti impongono soltanto il rispetto agli autori dei nostri giorni, e l'inviolabilità della vita, dell'onore, della roba e della famiglia altrui. Nessuna più speciale determinazione che accenni a uno stato di società, piuttosto che ad un altro. I principi, contenuti nel *Decalogo*, sono necessari al buon ordine tanto della vita nomade di un'orda di Mongoli, quanto all'incivilimento più avanzato di qualunque popolo europeo. Il solo tratto esclusivamente nazionale, è quello di dover riconoscere Jahve, come solo Dio, perché era stato il liberatore dalla servitù egiziana. Ma questo si confaceva appunto benissimo alle condizioni del popolo ebreo nell'età mosaica (1).

Mosè intende condurre il popolo allo stato di nazione civile: per raggiungere adeguatamente questo fine, è assolutamente necessaria una legislazione.

2. - La tradizione afferma che il *Decalogo* fu scritto su tavole di pietra (2); i critici gridano all'impossibilità. I documenti dei tempi precedenti però, coincidono perfettamente con la tradizione nell'assicurarci tale uso (3).

EWALD può essere scusato, perché propose la sua obiezione, quando non erano stati ancora scoperti il Codice di Hammurabi e le altre raccolte di leggi, meno concise del *Decalogo*. Né REUSS né CASTELLI avrebbero mai potuto immaginare che, appena qualche anno più tardi, si sarebbe scoperto questo Codice, così minuzioso e prolisso, scritto su una sola pietra, capace di contenere, non solo il *Decalogo*, ma tutto il *Libro dell'Alleanza*.

3. - In alcuni testi biblici l'arca viene rappresentata come lo sgabello di Dio, sedente sopra i Cherubini. Anche qui i critici trovarono di che scandalizzarsi e gridarono concordemente al mito e alla leggenda.

La loro audacia trovò una solenne smentita nei documenti degli antichi popoli, presso i quali i documenti più importanti d'indole politico-religiosa, venivano conservati precisamente in questo modo. Così, tanto per citare un esempio, in un documento trovato a Boğazköy, si parla di un patto, conchiuso tra Ramses II e un principe ittita: il documento di questa alleanza fu posto nella terra di Khatti, sotto i piedi del dio Tešub, mentre copia dello stesso documento doveva essere collocata in Egitto, sotto i piedi del dio solare (4).

L'arca dell'alleanza — creata nel deserto, quando gli Ebrei non avevano ancora subito l'influsso della cultura cananea, mentre invece conservavano vivo il ricordo di quella egiziana — nella sua concezione di trono di Jahve, protetto da Cheru-

(1) CASTELLI, l. c., pag. 67.

(2) *Exod.*, XXIV, 12; XXXI, 18; XXXII, 15 e seg.; XXXIV, 1-27. *Deut.*, IX, 9; X, 1-4.

(3) Cfr. EBERHARTER (in Vigouroux, DBS, v. « Décalogue », II, Paris [1934], 343).

(4) Cfr. LORENZ DÜRR (in « Bonner Zeitsch für Theol. u. Seelsorge » [1924], 31).

bini, ricorda le cappelle portatili d'Egitto, in cui i sacerdoti trasportavano le statue degli dèi (1).

Anche questo fatto, dunque, depone a svantaggio dei critici.

4. - Il precetto delle immagini, dicono ancora alcuni critici, contraddice alle condizioni di un popolo errante nel deserto: esso suppone, nel popolo, un certo grado di cultura, ed una civiltà già evoluta.

Il contesto di questo precetto potrebbe bensì supporre il contatto con altri popoli e la conoscenza di dèi stranieri, ma ciò, stando ai dati della storia, non deve spiegarsi degli dèi cananei, come vorrebbe Levi Della Vida (2), ma piuttosto di quelli egiziani. La proibizione infatti riguarderebbe immagini proprie del culto egiziano, in quanto si parla di dèi celesti, terrestri e subacquei, quali erano Osiride, il Bue sacro di Menfi, il Serpente, il Coccodrillo, ecc. (3). Non sarebbe dunque lecito concludere che Israele sia stato sempre nomade; ma, anche se tale fosse stato, ciò non recherebbe alcun pregiudizio, contro l'origine mosaica del *Decalogo*, perché troviamo il culto delle immagini anche presso seminomadi come Labano.

Si è molto disputato, in passato, se questo comandamento volesse riferirsi ad immagini di pietra o di legno. Ultimamente Mowinckel, avendo esaminato a fondo la questione, concluse che non è il caso di insistervi troppo, perché è possibile tanto l'una cosa quanto l'altra (4).

Così ancora ha perduto molto della sua importanza l'altra obiezione sull'impossibilità di scolpire immagini, perché dalle scoperte di antichi monumenti risulta chiaro che l'uso delle immagini è assai anteriore a Mosè. Siccome però il culto delle immagini, presso i popoli circonvicini, aveva contribuito non poco a corrompere la vera religione in favore del politeismo, e d'altra parte gli Ebrei avevano speciali attrattive per le immagini, con evidente pericolo d'inquinamento per la religione e per il culto, non deve recare meraviglia la loro proibizione.

Di minor valore è l'obiezione di alcuni critici, che dicono impossibile lo scolpire immagini nel deserto, per mancanza di materiale e di artefici adatti. Non occorre una lunga risposta per dare la smentita: basti ricordare la narrazione biblica del vitello d'oro e del tabernacolo.

5. - Di maggiore importanza sono invece le obiezioni sollevate contro il riposo sabbatico (5), così come è enunciato nel terzo comandamento.

(1) VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*², vol. II, pag. 530-542, Paris, 1896.

(2) LEVI DELLA VIDA, *l. c.*

(3) BREASTAD-RANKE, *Geschichte Aegyptens*², Berlin (1911), 33 e seg.; GRIMMELSMANN, *The Book of Ex.*, Cincinnati, Ohio (1927), 129.

(4) S. MOWINCKEL, *Le Décalogue*, Paris (1927), 63 e seg.

(5) J. C. MATTHES, *l. c.*, pag. 24, dice: „Da ist die Rede von Feldarbeit; vom Lande oder vom Boden, worauf man wohnt; von Fremden in den Toren der Städte; von Sklaven und Sklavinnen; von Rindern und Eseln, die arbeiten; von Häusern. Das sind ganz andere Verhältnisse als wir erwarten würden im Gesetze eines Nomadenbundes.“

Alcuni chiamarono questa proibizione inutile e di nessuna importanza per un popolo nomade, ma, come ben fece osservare Feldmann (1), questa obiezione ha molto di esagerato. Senza dubbio gli Israeliti, in Egitto, avevano imparato a coltivare i campi, né, a questo punto della loro storia, si trovavano al primo stadio della civiltà, come si è già dimostrato. Ora se, tra questi Ebrei fu facile trovare, all'occorrenza, bravi operai ed agricoltori, è da credere che, anche allora, non stessero del tutto in ozio, ma si esercitassero ad occupare il tempo in qualche cosa. Non è quindi del tutto azzardato pensare, con il GRESSMANN (2), che essi, anche durante la loro prolungata dimora nel deserto, abbiano fissato una sede stabile e si siano industriati nell'agricoltura. Del resto è falso pensare che il precetto sabbatico possa prescriversi solo per agricoltori; esso non suppone altro che un lavoro manuale, cosa possibile anche nel deserto, dove anche i nomadi lavorano (tosano le pecore, spostano le tende, ecc.) (3). Inoltre al c. XVI dell'*Esodo* era stato già proibito di raccogliere la manna in tale giorno; dunque, per la possibilità di un simile comandamento, non si richiedeva necessariamente l'esercizio dell'agricoltura.

Non bisogna poi dimenticare che Mosè aveva presente anche il futuro destino del popolo, in Canaan (4), ed un fine pedagogico. Posto, come provano i fatti, che una religione, con forme esteriori, sia stata, almeno fino adesso, una delle basi di quasi tutti i modi di vita sociale, il conservare un giorno al riposo del lavoro e a una festa in comune, poteva anche non poco influire a rendere più miti i costumi, a educare a sentimenti di fratellanza, e a far pensare che tutti gli uomini, in sostanza, sono eguali: tutti, anche i servi, devono riposare nel giorno che è consacrato alla religione. Né questo concetto è da tenersi come tanto elevato, da oltrepassare quell'orizzonte d'idee, in cui erano chiusi gli Ebrei nella loro nomade vita (5).

In quanto alle porte di città, asini, ecc., rimando a quanto è stato già esposto, cioè: Israele non fu, in quel tempo, un popolo puramente nomade, né era destinato a vivere perpetuamente nel deserto; avendo costruito delle città in Egitto, ed essendo stati spettatori e partecipi della civiltà assai elevata degli Egiziani, non deve fare meraviglia la menzione di porte di città (6), di usi e costumi intorno ai pellegrini, dell'impiego di tali animali per i trasporti, ecc. Piuttosto fa meraviglia il silenzio sul cammello, l'animale caratteristico del deserto.

Non entrerebbe nei limiti del tema esporre l'origine del sabato: tuttavia non sarà superfluo richiamare che il verbo « ricordati » lo presuppone. Non è perciò

(1) F. FELDMANN, *l. c.*, pag. 227.

(2) GRESSMANN, *l. c.*, pag. 475.

(3) Cfr. EBERHARTER, *Der Dekalog* (in « Bibl. Zeitfragen » [1930], 46). VOLZ, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* [1927], 1818.

(4) Cfr. FELDMANN, *l. c.*

(5) CASTELLI, *l. c.*

(6) Nel *Decalogo* propriamente non si parla di porte di città ma di porte in genere, così che può applicarsi anche alle tende.

il caso di fermarci sulle dotte elucubrazioni di Meinhold, Mowinckel, Wildeboer, König, ecc. affermant che il sabbato è d'istituzione esilica o preesilica, ecc. (1). Gioverà forse meglio ricordare ancora l'obiezione avanzata da Frd. Delitzsch (2). Egli pensa che gli Israeliti del tempo mosaico non dovettero conoscere l'istituzione sabbatica, per il fatto che in Jos., VI, 15, si narra che i sacerdoti, in tale giorno, trasportarono sette volte, intorno a Gerico, l'Arca dell'Alleanza. Se questa conclusione fosse esatta, dovremmo dire che gli Ebrei non conobbero mai il comandamento del sabbato, perché in tale giorno non trascurarono mai di offrire sacrifici, e quindi di uccidere animali, ecc.

6. - Il quinto precetto, per sé, suppone la possibilità di poter uccidere altri: nessuno negherà certo tale possibilità agli Ebrei del deserto. Anche qui tuttavia si è trovato di che obiettare: « Questo comandamento, dicono, suppone l'esistenza di armi, e per di più contraddice alla vendetta del sangue (3), — norma ordinaria di condotta tra le tribù primitive — e alla storia, dalla quale sappiamo che questo precetto non fu sempre e dovunque osservato, perciò sconosciuto (4).

Prima di tutto rispondiamo osservando che l'esistenza di armi offensive è comprovata dagli scavi e dagli antichi monumenti. Per uccidere poi un individuo, non è assolutamente necessaria una spada a doppio taglio, potendo bastare benissimo un bastone, una pietra o anche di meno...

In quanto alla vendetta del sangue, essa più che infirmare, conferma la legislazione precedente, che proibisce di uccidere, e regola la condotta da tenersi in simili casi: non a tutti è lecito uccidere per vendicare un delitto, ma solo ai consanguinei dell'ucciso. Presso gli antichi pertanto, questa legge della vendetta del sangue, non era tanto diffusa ed applicata, in forma così illimitata, come vorrebbero sostenere i critici dei nostri tempi; presso gli Ebrei poi, fu presto sottoposta alla pubblica autorità, di modo che, così regolata, non può dirsi contraria al quinto comandamento. Sia pure che nella storia del popolo ebreo si siano verificati casi contrari, ma cosa starebbero a provare? Forse che adesso sono cessati gli omicidii, nonostante tutte le proibizioni e tutte le sanzioni divine ed umane in contrario?

Finalmente sarà bene ricordare che la proibizione di uccidere non è una novità importata dal *Decalogo* di Mosè, ma essa costituisce un patrimonio naturale di tutti i popoli, siano essi nomadi del deserto, siano sedentarii di una nazione civile.

7. - Un'altra obiezione è motivata dal settimo comandamento, in quanto sarebbe in contraddizione con l'evoluzione ovvia della proprietà; essa supporrebbe difatti una terra coltivata.

Per sé il comandamento suppone solo la possibilità di rubare, in quanto suppone

(1) Cfr. E. KALT, *Bibl. Reallexikon*, v. « Sabbat », Paderborn (1931), 545 e seg.

(2) FRD. DELITZSCH, *Die grosse Täuschung*, I, 26.

(3) Cfr. M. WEBER, *l. c.*, pag. 84.

(4) Cfr. MOWINCKEL, *l. c.*

la proprietà privata; sarebbe ridicolo voler negare questa possibilità, per i nomadi di un deserto! La proprietà privata non è necessariamente costituita da campi, ma può esserlo benissimo anche da greggi, da tende, da vesti, ecc. L'obiezione poi non ha ragione di esistere, se si pensa al bottino, esportato dall'Egitto, e agli oggetti raccolti in occasione della costruzione del tabernacolo e del vitello d'oro. Dopo tutto quello che si è detto, sarebbe superfluo voler addurre altre ragioni.

8. - Dicono ancora i critici che l'ottavo comandamento non può essere del tempo del deserto, perché esso supporrebbe una procedura giudiziale, quale sarebbe possibile solo presso popoli civili di epoca posteriore (1).

Non è necessario supporre che base del nostro comandamento sia stata la procedura giudiziale già in uso (2), perché si potevano impostare difese anche senza ricorrere ad una procedura strettamente giudiziale. Certo, qualunque difesa ha bisogno di testimoni: che le loro deposizioni siano o no giudiziali, non pregiudica il nostro comandamento. Dal Codice di Hammurabi si deduce che queste esistevano, ed erano severamente punite, se false. I critici non possono quindi invocare tale proibizione contro l'origine mosaica del *Decalogo*, il quale, per sé, non suppone altro che la salvaguardia dell'onore, della buona reputazione e della fama altrui. Per recare loro danno non è davvero necessario testimoniare il falso, davanti ai giudici, ma basta qualunque atto ad essi nocivo.

9. - Il nono ed il decimo comandamento supporrebbero già l'esistenza di qualche città? Alcuni pensano che la menzione di « casa », nel decimo comandamento, supponga Israele già sedentario in Canaan, di modo che questo comandamento non sia stato originario di Mosè, ma che risalga, necessariamente, ad un tempo posteriore, quando le città sono in piena evoluzione. Ora l'insussistenza di questa difficoltà si rivela subito a chi pensa che già i Patriarchi avevano posseduto case (3), che, al tempo di Mosè, gli Ebrei non erano rozzi nomadi, ma erano provenienti dall'Egitto, dove avevano visto palazzi assai splendidi; che essi andavano in Kanaan, alla cui futura legislazione mirava Mosè.

Del resto, come bene osserva il Gressmann (4), quale meraviglia, se gli Ebrei, durante la loro lunga permanenza a Kades, avessero costruito case? (Cfr. anche NOWACK, *Der erste Dekalog*, loc. cit., pag. 382).

bjt di Ex., XX, 17 può benissimo significare anche « roba » « possessione », come il corrispondente vocabolo egiziano *pr*, e quello corrispondente greco οἶκος presso Omero (5). Lo stesso Mowinckel, sebbene spieghi questo termine in senso

(1) Cfr. MOWINCKEL, l. c.

(2) Cfr. EBERHARTER, l. c.

(3) Gen., XIX, 2 e seg.; XXVII; XXIX; XXXIII; ecc.

(4) GRESSMANN, l. c., pag. 475.

(5) J. LIPPL, l. c., pag. 187 e GALLING, in *Enciclop. Judaica*, l. c.

di casa solidamente costruita, mentre per il deserto sarebbe più proprio *'ôhel* tuttavia ammette che, in tempi precedenti, esso può avere avuto significati differenti, così da poter significare casa di qualunque forma o dimensione, e conviene con Eerdmans, Eberharter (1), Nowack (2), Volz (3), ecc. nell'ammettere la possibilità di costruzione di case solide in Cades (4).

10. - La difficoltà di Matthes sull'inesistenza di Ebrei con schiavi e schiave, perché nomadi, ripetuta da quasi tutti i critici moderni, non è seria. Difatti non è raro il caso di incontrarsi, anche presso tribù nomadi, in ricchi Beduini, con alle loro dipendenze servi e serve, come, per es., Abramo, Esaù, Labano, Giacobbe (5).

11. - Ancora una obiezione. Mowinkel dice che non sa spiegarsi come mai Mosè abbia potuto tralasciare di menzionare, nel suo *Decalogo*, la circoncisione; omissione che si spiegherebbe invece assai bene in un *Decalogo* di poco anteriore all'esilio (6).

Semplicissimo: basta considerare che il *Decalogo* è d'indole piuttosto morale, non cerimoniale, e che il precetto della circoncisione apparteneva già alla legislazione anteriore. Nella soluzione del problema il *terminus ante quem* non ha quindi tutta quella importanza attribuitagli dal Mowinkel.

Conclusione.

Giunti a questo punto della nostra esposizione, rileggendo e ponderando le difficoltà escogitate dalla scuola critica, sentiamo di poter concludere, con tutta certezza, che nel *Decalogo*, come lo troviamo in *Ex.*, XX, 5-17, non vi è nulla, che possa costringerci a negare l'autenticità mosaica del medesimo. Forse riuscirebbe di maggior giovamento agli stessi critici evitare azzardate ricostruzioni testuali, per non aver la triste sorpresa di sperimentare la perdita del vero *Decalogo*, mentre si sforzano di costruirne uno *non* mosaico mai esistito.

Roma, Catacombe di S. Callisto, 1938.

Sac. Prof. MICHELE VALENTINI.

(1) *l. c.*, 53 e seg.

(2) *l. c.*

(3) *l. c.*, col. 1819.

(4) *l. c.*, pag. 62.

(5) P. HEINISCH, *Das Buch Ex.*, pag. 269.

(6) MOWINKEL, *l. c.*, pag. 62. — Egli ritiene che il *Decalogo* sia opera dei discepoli d'Isaia.

LA DOTTRINA DI SAN TOMMASO INTORNO AL PROBLEMA GIURIDICO E POLITICO (1)

Premessa.

San Tommaso non ci ha lasciato una compiuta e sistematica esposizione del suo pensiero politico. I più importanti accenni ad esso relativi si trovano sparsi e frammentari nella vasta mole dell'opera sua. Tali accenni si ritrovano tuttavia in quasi tutte le sue opere principali, dal *Commento alle « Sentenze »* di Pietro Lombardo alle due grandi *Summae*, dai *Commenti* all'*Etica* ed alla *Politica* di Aristotele al trattato *De Regimine Principum*. Le ultime tre opere che ho menzionato sembrerebbero a primo aspetto quelle a cui dovremmo anzitutto rivolgerci per conoscere il pensiero politico di S. Tommaso. Ma a loro riguardo insorgono alcune gravi difficoltà di carattere pregiudiziale, relative all'autenticità di alcune loro parti; e d'altronde troviamo trattate in esse una cerchia alquanto limitata di problemi. Nonostante questa sua frammentarietà, credo però che sia abbastanza facile ricostruire la struttura organica della dottrina politica tomistica, a condizione però di tener presenti sempre i motivi fondamentali che l'ispirano; e vorrei anzi soggiungere che, a parer mio, gli aspetti particolari di tale dottrina hanno un'importanza in certo qual modo secondaria di fronte al problema centrale intorno al quale s'impenna la speculazione politica dell'Aquinate. Questo problema fondamentale è il problema del valore e della giustificazione della vita politica.

(1) Come abbiamo accennato in *Salesianum*, pag. 251, pubblichiamo questo interessante studio del Prof. Alessandro Passerin d'Entrèves, Ordinario di Diritto Internazionale nella Regia Università di Torino e Incaricato di Storia delle Dottrine Politiche nell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano. Il tema fu trattato dall'esimio Professore nella tornata accademica della Festa di S. Tommaso il 6 marzo del corrente anno, e riscosse l'unanime plauso del dotto uditorio che l'ascoltò con religiosa attenzione.

Fonti generali di ispirazione della filosofia politica di San Tommaso.

La soluzione di tale problema dataci da S. Tommaso è strettamente dipendente dalle fonti generali di ispirazione della sua filosofia, ed anzitutto da quella riscoperta della filosofia aristotelica che è uno degli elementi decisivi nello sviluppo del pensiero medioevale. Questa riscoperta doveva esercitare una profonda influenza anche nel campo della filosofia politica. La concezione classica dello Stato, contenuta negli scritti di Aristotele, sembra a primo aspetto interamente inconciliabile con la tradizione di pensiero che costituisce lo sfondo del pensiero politico cristiano più antico. Alcuni recenti studiosi hanno messo in luce la forza profonda di tale tradizione, la tenacia con cui queste dottrine e questi concetti più antichi si tramandano nel pensiero politico medioevale fin proprio alla vigilia del ritorno della dottrina aristotelica. È stato sostenuto, ad esempio, come tali concetti siano ancora predominanti nell'opera dello stesso Alberto Magno, il maestro di S. Tommaso, che pure iniziò l'innesto dell'aristotelismo sul tronco del pensiero cristiano, quel compito che solo il suo discepolo doveva assolvere. L'importanza e il significato storico della dottrina politica di San Tommaso ci appaiono quindi anzitutto direttamente connessi alla sua grande opera di riconciliazione fra il pensiero classico ed il pensiero cristiano, ed alle premesse filosofiche, e cioè metafisiche, che resero possibile tale conciliazione. Questa premessa metafisica deve pertanto essere esaminata anzitutto, in quanto da essa dipende l'esatta interpretazione del pensiero politico tomistico. Essa consiste nell'idea di un'armonia fondamentale fra i valori puramente umani e quelli soprannaturali, fra la ragione e la fede. Nel dare una chiara formulazione a questa idea, la filosofia tomistica esprimeva veramente le più intime e profonde aspirazioni del cristianesimo medioevale, così lontano, nel suo atteggiamento di fronte al mondo ed alla natura, dalla diffidenza e dall'ostilità del pensiero cristiano più antico, dalle rigorose antinomie di cui è penetrato, ad esempio, il pensiero agostiniano. I valori, le verità puramente umane non sono necessariamente annullati dalla rivelazione di valori più alti; per quanto umili e modesti, essi debbono essere considerati come possibili strumenti nella grande opera di edificazione della civiltà cristiana.

Le parole di S. Tommaso, «*gratia non tollit naturam, sed perficit*», consacrano il riconoscimento dell'esistenza e della dignità di una sfera puramente naturale di valori razionali ed etici. Questo criterio essenzialmente umano di giustizia non è viziato dal peccato né incenerito dal raggio della giustizia assoluta e divina; ma piuttosto rappresenta il primo e necessario gradino nella lunga ascesa verso la piena realizzazione dell'ideale cristiano. L'esistenza di questa sfera di valori naturali ed umani trova la sua completa espressione nell'idea dell'a legge naturale, la quale appare così come il fondamento sul quale i rapporti sociali e politici devono essere esaminati e fondati.

Analisi della concezione tomistica del diritto naturale.

Non mi è certo possibile tentare qui una completa analisi della concezione tomistica del diritto naturale. Io penso che la più efficace descrizione che di esso si possa dare è ancor sempre quella, tante volte ripetuta, che la paragona a un ponte gettato al di sopra dell'abisso che separa l'uomo dal suo divin creatore. Nel diritto naturale trova espressione la dignità e la capacità dell'uomo e quindi della sua ragione, che gli permette, unico fra tutti gli esseri creati, di *partecipare* intellettualmente, all'ordine razionale dell'universo. Di qui l'importanza centrale che assumono nell'etica tomistica le idee di ragione e di ordine (*ordinatio*), le quali a loro volta sono sviluppate in un compiuto sistema di filosofia giuridica. Il diritto è qui concepito come l'espressione non tanto della volontà quanto della ragione del legislatore: esso è, nella ben nota espressione tomistica, *aliquid rationis*, una *ordinatio rationis*. Questa definizione non ha soltanto una capitale importanza dal punto di vista teologico e filosofico, bensì anche da un punto di vista giuridico.

Essa rimane sino a tutt'oggi, e come tale è sempre più apertamente riconosciuta dalla moderna filosofia giuridica, come la più alta espressione di una concezione intellettualistica — in contrasto alla concezione volutaristica, oggi per tanta parte dominante — del diritto. Essa è anche la chiave per un corretto intendimento della filosofia giuridica di S. Tommaso, e la sua influenza decisiva si ritrova in ogni aspetto della dottrina politica tomistica. Ma e soprattutto, essa spiega l'atteggiamento dell'Aquinate di fronte al problema dell'obbligazione politica, e la sua accettazione di una dottrina, come quella di Aristotele, che recava in sé una spiegazione razionale dello Stato, e attribuiva un valore positivo alle istituzioni sociali e politiche, che vengono riconosciute corrispondenti alla natura stessa dell'uomo.

È importante, tuttavia, notare che S. Tommaso non contraddice certo in nessun punto direttamente e categoricamente la più antica spiegazione che riconduceva tali istituzioni al peccato, pur riconoscendo in esse un rimedio divinamente prestabilito al peccato stesso. L'idea del peccato e delle sue conseguenze rimane, per lui, e non poteva non rimanere, un dogma fondamentale della fede. Ma, nelle parole di S. Tommaso, il peccato non ha invalidato *ipsa principia naturae*.

Le sue conseguenze pertanto riguardano soltanto la possibilità dell'uomo di adempiere ai dettami della *naturalis ratio*, non la sua capacità di innalzarsi alla conoscenza di essi: in altre parole esse non invalidano affatto l'esistenza di una sfera di valori etici puramente naturali, ed è in questa sfera che lo Stato e i rapporti politici trovano la loro ragion d'essere.

È stato osservato giustamente che il diverso modo di concepire la necessità e il fondamento dello Stato prima e dopo S. Tommaso, deriva da una diversa concezione della natura umana; invece di considerare lo Stato come un'istituzione che può essere necessaria e divinamente prestabilita, ma soltanto in vista delle

condizioni attuali dell'umanità corrotta, S. Tommaso ricava il concetto di Stato aristotelicamente dal concetto dalla natura umana in sé. Ma qui di nuovo l'idea del diritto naturale, e la concezione di una corrispondenza armoniosa fra l'ordine naturale e quello rivelato in esso contenuta, provvedevano una solida base per ulteriori sviluppi. Poiché la concezione aristotelica, con la sua interpretazione puramente naturalistica dello Stato, e con l'esaltazione in essa contenuta dello Stato come la realizzazione suprema del fine umano, conteneva indubbiamente un pericolo per l'idea cristiana dell'esistenza di più alti e supremi valori, e dell'inadeguatezza dei mezzi puramente umani per raggiungerli. L'ordine naturale, che comprende e provvede la sufficiente giustificazione dell'esperienza politica, è per S. Tommaso soltanto una condizione e un mezzo per la realizzazione di un'ordine più alto, così come la legge naturale non è che una parte della legge eterna di Dio. *Se gratia non tollit naturam*, certamente anche *natura non tollit gratiam*, la natura cioè richiede di essere perfezionata dalla grazia. L'azione e il valore dello Stato pertanto, come parte dell'ordine naturale, devono essere considerati sempre in funzione del divino governo del mondo, e a tale piano provvidenziale devono interamente subordinarsi. L'importanza attribuita all'esperienza politica ha dunque i suoi limiti, e dei limiti molto importanti. Ma si può affermare che fu appunto tale chiara delimitazione a rendere possibile la conciliazione compiuta da S. Tommaso tra l'ideale classico dello Stato e quello cristiano, ed è per entro a questi limiti che l'influenza delle concezioni aristoteliche doveva condurre S. Tommaso ad operare un profondo rinnovamento del pensiero politico medioevale.

Le istituzioni politiche come parte della moralità naturale.

Le istituzioni politiche possono dunque secondo S. Tommaso considerarsi come un aspetto o una parte della moralità naturale. Ciò significa che esse possono essere considerate e giustificate su un piano puramente umano, indipendentemente dalla loro valutazione religiosa, la quale non altera l'ordine naturale di cui lo Stato è l'espressione necessaria. Ne consegue che anche lo Stato non cristiano o pagano reca in sé un valore positivo, concezione che mi sembra opporsi a quella di S. Agostino, secondo la quale lo Stato pagano è senz'altro l'incarnazione della *civitas terrena*, ed opera di peccato. Questo principio è espresso in un passo ben noto della *Summa Theologica*: « Considerandum est, quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino; ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem ecclesiae... tale ius domini vel praelationis tolli: quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles,

qui transferuntur in filios dei. Sed hoc quidem ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit » (1).

Troviamo qui chiaramente affermato che l'autorità politica ha un valore per se stessa, indipendentemente dalla fede religiosa; ed ha tale valore in quanto è l'espressione di un ordine naturale e razionale. L'intervento del potere spirituale della Chiesa può talora privare il reggitore non cristiano della sua autorità; ma tale intervento è giustificato in base a quella generale missione di controllo della Chiesa sulla sfera temporale di cui diremo fra breve. Esso non modifica sostanzialmente l'affermazione che l'autorità politica è in se stessa pienamente giustificata come espressione del diritto umano e naturale. È importante rilevare ancora una volta come il problema sia ricondotto al principio fondamentale che la grazia non abolisce la natura: la giustificazione dello Stato e delle istituzioni politiche deve pertanto essere ricercata nella natura stessa dell'uomo.

È questo precisamente il principio fondamentale che S. Tommaso deriva da Aristotele. Poche espressioni ritornano così spesso, ogniquale volta S. Tommaso affronta il problema politico, come quella « homo naturaliter est animal politicum et sociale (ut Philosophus dicit, ut probatur in I *Politicae*, ecc. »). Devo lasciare a migliori filologi di quanto io sia di esaminare se e fino a che punto l'espressione tomistica *animal sociale et politicum* esattamente corrisponda a quella aristotelica πολιτικὸν ζῷον. Ma se, come è mia ferma convinzione, la nozione aristotelica della natura politica dell'uomo, così come è sviluppata nel primo libro della *Politica*, racchiude in sé la nozione di socievolezza, e della necessità che lo Stato affondi le sue radici nell'esperienza sociale — all'opposto di quella che potremmo chiamare la concezione machiavellica dello Stato come opera d'arte, come creazione di una singola e potente volontà — si può ben affermare che l'espressione tomistica rende in maniera straordinariamente appropriata quella che è l'essenza della concezione politica aristotelica.

L'importanza che S. Tommaso attribuisce a tale concezione risulta dai frequentissimi richiami che egli ad essa rivolge. In un punto (2) egli descrive l'uomo come soggetto ad un *triplex ordo*, la legge divina, la ragione e l'autorità politica: quest'ultima è necessaria in vista della natura sociale e politica dell'uomo, poiché, se l'uomo fosse stato per natura un animale solitario, l'ordine della ragione e quello della legge rivelata sarebbero stati sufficienti. Di qui la necessità, se l'uomo deve raggiungere il suo fine e realizzare le più alte forme di vita e di virtù, che egli partecipi alla vita politica, che egli pratichi le *virtutes politicae* (3). È estremamente interessante da questo punto di vista osservare l'atteggiamento di S. Tommaso nel suo *Comento alla Politica* di Aristotele di fronte alla dottrina aristotelica

(1) II^{ae}-II^{ae}, q. 10, a. 10.

(2) I^a-II^{ae}, q. 72, a. 4.

(3) I^a-II^{ae}, q. 61, a. 5.

della mostruosità dell'individuo astratto dalla vita politica. S. Tommaso non manca di fare un'esplicita riserva in favore dell'ideale ascetico, in favore dell'idea di un più alto grado di perfezione raggiungibile mediante la rinuncia al mondo piuttosto che mediante la partecipazione ad esso. Ma egli non manca di sottolineare il carattere eccezionale di una vita siffatta, e la necessità, per raggiungere un simile ideale, di capacità superiori alla media delle capacità umane: « Sed si aliquis homo habeat quod non sit civilis, propter naturam, aut nequam est, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae, aut est melior quam homo, in quantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate; sicut fuit in Joanne Baptista, et Beato Antonio eremita » (1). Il principio della natura sociale politica dell'uomo conduce S. Tommaso ad affermare solennemente la piena ed armoniosa integrazione della vita individuale nella vita della comunità: « Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus nisi sit bene proportionatus bono comuni » (2).

Rapporto fra il tutto e le parti.

Ma che significa veramente una siffatta integrazione? Non implica essa in qualche modo una diminuzione, se non addirittura una negazione del valore della personalità umana? Non può esso condurre ad un'assorbimento totale della vita individuale in quella dello Stato? Qui stava veramente il più grande pericolo del ritorno della concezione pagana dello Stato, un pericolo che, come è dimostrato appunto dallo sviluppo ulteriore dell'influenza aristotelica, minacciava alla radice l'idea cristiana del valore assoluto della personalità.

Se il tutto è superiore alle sue parti, se il fine dell'individuo è subordinato a quello della comunità, come può essere garantito il valore della persona umana? Non diventa forse lo Stato una specie di Leviatano che divora ed annulla gli individui? Che una siffatta dottrina sia radicalmente incompatibile con l'insegnamento cristiano, non è soltanto chiaro per noi moderni; gli scrittori medioevali se ne resero conto sin dall'inizio, e non è senza significato che proprio su questo punto doveva venir mossa l'accusa di eresia né più né meno che a Dante Alighieri. È perciò di grande importanza intendere ed interpretare correttamente l'insegnamento di S. Tommaso a questo riguardo, anche se non sia cosa facile per chi sia digiuno di profondi studi di filosofia tomistica.

Secondo S. Tommaso, il bene comune è senza dubbio più importante del bene individuale: « Maius et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius » (3).

(1) *Commento alla «Politica»*, l. I.

(2) I^a-II^ae, q. 92, a. 1.

(3) *De Regim. Princ.*, l. I, cap. IX; Id. in II^a-II^ae, q. 31, a. 3.

Ma quale è la vera differenza fra l'uno e l'altro? In un passo della *Summa Theologica* (1), riferendosi ad Aristotele, S. Tommaso sembra concepire tale differenza come una differenza di *qualità*: « Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam; alia est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus, in I *Polit.* (c. I), dicit quod « non bene dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie ». Ora il concetto che il fine del tutto è qualitativamente diverso (*alius et diversus*) da quello delle parti racchiude senza dubbio un pericolo, ed è precisamente in questo pericolo che il domenicano Guido Vernani, criticando all'inizio del secolo XIV la *Monarchia* dantesca, doveva cercare un capo d'accusa contro il pensiero politico di Dante (2).

Ma nel *De Regimine Principum*, riprendendo e sviluppando quella teoria dei fini che è compiutamente esposta nel III libro della *Summa contra Gentiles*, S. Tommaso espressamente rileva che il fine dell'individuo singolo e quello del tutto non possono e non devono dar luogo a valutazioni diverse (« idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius »), e soggiunge anzi che il fine dell'uno e quello dell'altro sono sostanzialmente identici (« oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius »). Ciò non può dunque significare altro se non che la differenza fra il fine individuale e quello del tutto non è che una differenza *quantitativa*, non già *qualitativa*; che, in altre parole, l'integrazione dell'individuo nel tutto deve essere concepita come un'ingrandimento ed un arricchimento della sua personalità, e non già come una sua degradazione ad una semplice funzione di parte per entro ad un organismo, senza alcun valore proprio.

A questo modo l'idea cristiana del valore della personalità individuale appare pienamente garantita, e si trova d'altronde ulteriormente riaffermata nella concezione, testé esaminata, che per quanto importante e necessario possa apparire lo Stato in vista della realizzazione della natura umana, la vita politica non è a sua volta che una condizione ed un mezzo per il raggiungimento di un grado più alto di perfezione. Questo implica a sua volta che l'individuo non può mai essere interamente assorbito nello Stato, che qualche cosa in lui è riservato per un fine più alto: « homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua... sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum » (3). È chiaro dunque che il ritorno dell'ideale classico e pagano dello Stato trovava nell'opera del più grande scrittore cristiano dell'età di mezzo dei limiti insuperabili.

(1) II^a-II^a^{ae}, q. 108, a. 7.

(2) GUIDO VERNANI, *De Potestate Summi Pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante Aligherio*, 1327.

(3) I^a-II^a^{ae}, q. 21, a. 4.

Il vero significato dell'influenza aristotelica.

Eppur tuttavia, riconosciuta l'esistenza di tali limiti, dobbiamo anche riconoscere che l'influenza aristotelica porta, nel pensiero politico dell'Aquinate, dei frutti fecondi. Ciò appare anzitutto nell'insegnamento di S. Tommaso relativo all'origine dello Stato e delle istituzioni politiche. È noto come, secondo l'insegnamento di Aristotele, il problema dell'origine dello Stato sia interamente indipendente da quello della sua giustificazione razionale. Il concetto della natura politica dell'uomo implica anzitutto il corollario che, qualunque siano state le condizioni originarie dell'umanità, la vita politica rappresenta la sua condizione naturale. Da questo punto di vista appare pertanto del tutto superfluo discutere intorno alle cause di quell'immaginario mutamento delle condizioni originarie o quelle attuali dell'umanità, e di cercare in esse la spiegazione e la giustificazione dello Stato e delle istituzioni politiche. In altre parole non c'è posto, in un insegnamento siffatto, per quel contrasto fra natura e convenzione che era stato accolto dal pensiero più antico e doveva diventare il fondamento di tutte le dottrine contrattualistiche dell'età moderna.

L'influenza della concezione aristotelica su S. Tommaso appare chiaramente nella sua trattazione dell'idea di uno stato di natura o *status innocentiae*, che è oggetto di accurata discussione nella prima parte della *Summa Theologica* (1). L'intera tradizione della filosofia politica stoica e cristiana concordava nell'affermare vedute assai diverse. L'insegnamento patristico conteneva esplicita menzione delle condizioni originali in cui l'umanità era stata creata da Dio. S. Agostino, in un notissimo passo del *De Civitate Dei* (2), che S. Tommaso non manca di ricordare, aveva affermato che Dio creò l'uomo come creatura razionale destinando lo ad essere padrone degli animali, non degli altri uomini, mostrando così con tutta evidenza quale è l'ordine proprio della natura e quali sono le conseguenze del peccato. La dottrina tradizionale del diritto naturale, trasmessa nell'opera dei giuristi romani e nella grande compilazione giustiniana, affermava d'altro canto ancora più enfaticamente la libertà e l'uguaglianza originaria di tutti gli uomini, e contrastava le istituzioni fondate sullo *ius naturale* a quelle basate sullo *ius gentium*, quali la proprietà, la schiavitù, e in generale tutte le istituzioni sociali e politiche attualmente vigenti. Anche qui S. Tommaso non contraddice in modo diretto e categorico a queste concezioni.

La soluzione da lui proposta alla difficoltà in apparenza insolubile di conciliare due correnti di pensiero sostanzialmente diverse è un'altra prova dello spirito di equilibrio che caratterizza il suo pensiero. È se si vuole, un gioco sottile di distinzioni, ma le distinzioni hanno qui un'importanza centrale, e sono feconde nei loro

(1) I^a, q. 92, a. 1; e q. 96.

(2) *De Civ. Dei*, XIX, 15.

risultati. L'uguaglianza fondamentale della natura umana, questo principio fondamentale e ispiratore della fede cristiana, non può essere messo in dubbio. Perciò S. Tommaso distingue fra la *subiectio servilis* e la *subiectio civilis*. La prima è senza dubbio contraria alla natura, e può perciò soltanto essere spiegata come una conseguenza del peccato. Ma la seconda, e cioè il rapporto di autorità ed obbedienza fra uomini, necessario per il raggiungimento del bene comune, in una parola il rapporto politico, non è affatto una conseguenza del peccato, poiché è fondato sulla natura stessa dell'uomo. Un rapporto siffatto sarebbe pertanto certamente esistito anche se fosse continuato lo *status innocentiae*. La ragione di ciò è ancora una volta che, secondo Aristotele, l'uomo è un animale sociale e politico. Vediamo qui combinate molto abilmente le due dottrine opposte, ma è importante rilevare che l'idea del peccato, senza naturalmente essere abbandonata, viene ristretta entro precisi limiti, serve cioè unicamente a spiegare alcuni aspetti necessari per quanto dolorosi dell'esperienza sociale e politica, quale il carattere penale di certe leggi, o ancora l'esistenza dei tiranni. Ma l'idea del peccato non ha alcuna parte nella giustificazione razionale dello Stato, e la via si trova così aperta per la recezione di ampie sezioni dell'insegnamento aristotelico.

Lo stesso equilibrio fra dottrine opposte, e la stessa profonda comprensione dell'insegnamento aristotelico, caratterizzano il pensiero politico tomistico nei suoi ulteriori aspetti, in cui egli affronta più direttamente i problemi pratici, quale il problema delle fonti dell'autorità, del dovere e dei limiti dell'obbedienza, delle varie forme di governo. La dottrina tomistica a questo riguardo è stata ed è tuttora oggetto di molte discussioni, ed è innegabile che l'autorità di S. Tommaso ha potuto essere invocata in appoggio di dottrine politiche assai diverse, dalle tendenze quasi democratiche di taluni scrittori dell'epoca della Controriforma, alla tenace difesa dei principi assolutistici per parte di certi autori cattolici dei secoli seguenti. Questa contraddizione in apparenza inspiegabile è stata d'altronde sovente sfruttata come un'arma di critica per opera dei nemici della Chiesa. Eppure anche a questo riguardo la posizione assunta da S. Tommaso appare ben chiara ove si tengano presenti le varie correnti ideali che in lui confluiscono e l'assunto vero e proprio dell'opera sua.

Fondamento e origine dell'autorità.

Per quanto riguarda il problema del fondamento e dell'origine dell'autorità, è abbastanza facile distinguere le varie dottrine alle quali S. Tommaso si è ispirato. La dottrina che il fondamento del potere politico, o per usare una terminologia più conforme a quella medioevale, la fonte dell'autorità e della legge, deve ricercarsi nella comunità, è, come ci confermano tutti i migliori studiosi del pensiero politico medioevale, uno dei principi dominanti dell'età di mezzo. In questa dot-

trina, per riassumere brevemente problemi che meriterebbero ben più ampia trattazione, confluiva la concezione medioevale più antica del primato del diritto consuetudinario, e il ritorno delle concezioni romane attraverso alla scuola di Bologna. Per quanto diverse nelle loro premesse, entrambe queste dottrine contenevano difatti l'idea che la comunità è la fonte ultima da cui procedono l'autorità del diritto ed il potere politico.

Ma per quanto questa idea sia indubbiamente ed apertamente contenuta in diversi passi dell'opera tomistica, non credo possa giustificarsi la tesi di alcuni interpreti, i quali hanno creduto di poter ravvisare in S. Tommaso l'affermazione del principio della sovranità popolare. Per quanto egli chiaramente affermi che il fondamento del diritto e dell'autorità politica è la volontà, o almeno il consenso della comunità, vanamente cercheremmo in S. Tommaso alcun accenno che anche da lontano presagisca la dottrina di un diritto originario o naturale del popolo, fondamento della moderna dottrina della sovranità popolare. Appunto perciò il riconoscimento del fondamento umano dell'autorità può essere riconciliato con la concezione essenzialmente cristiana del suo carattere sacro e divino; se « *dominium et prelatio introducta sunt ex iure humano* » (1), è altrettanto vero che « *non est potestas nisi a Deo* ». Questa distinzione e questa conciliazione vengono da S. Tommaso formulate come distinzione fra forma e sostanza, fra la *causa formalis* e la *causa materialis* dell'autorità (2). Ciò significa che la derivazione di ogni potere da Dio come dalla sua causa formale, non esclude, ma al contrario richiede una determinazione della sua effettiva origine umana e storica (*causa materialis*). Ma accanto a queste due dottrine tradizionali del pensiero politico cristiano dell'età di mezzo, ve n'è una terza, la cui influenza si fa chiaramente sentire nell'insegnamento di S. Tommaso riguardo al fondamento del potere: e cioè la concezione aristotelica secondo la quale, essendo il rapporto politico fondato in natura, il fondamento dell'*ordo inter homines* deve essere ricercato nelle diverse capacità degli uomini, cioè nella loro naturale disuguaglianza (3). Il vero titolo giustificativo del potere è dunque per San Tommaso il *merito*, e una dottrina come questa basta ad attribuire all'insegnamento tomistico un significato ben diverso da qualsiasi astratta pretesa democratica o ugualitaria.

Fondamento della obbedienza.

Volgendoci dal problema del fondamento dell'autorità a quello dell'obbedienza, non dobbiamo stupirci se l'influenza delle concezioni aristoteliche si fa qui sentire

(1) II^a-II^{ae}, q. 10, a. 10.

(2) *Comm. alle Sent.*, II, dist. XCIV, q. 2, a. 2.

(3) *Summa contra Gent.*, III, c. 81.

assai meno direttamente, poiché il problema dell'obbedienza assume nel pensiero politico cristiano un'importanza ignota al pensiero classico. Purtuttavia è interessante notare come, secondo S. Tommaso, il dovere dell'obbedienza non sia soltanto un precetto della legge divina, contenuto nella Scrittura, ma anche un precetto della legge naturale. È quindi possibile dare dell'obbedienza, non soltanto un'interpretazione religiosa, come preciso dovere per il cristiano, secondo il fondamentale insegnamento di S. Paolo (1), ma anche una giustificazione razionale, giustificazione che sarà appunto contenuta nel principio aristotelico del fondamento naturale del rapporto politico. Per quanto riguarda i limiti dell'obbedienza non è possibile qui esaminare i molteplici problemi sollevati da S. Tommaso a tale riguardo; credo sia sufficiente ricordare il principio fondamentale che lo ispira, e che consiste in ciò, che, allo stesso modo come il dovere dell'obbedienza è fondato ad un tempo sull'ordine divino e sull'ordine naturale, così i suoi limiti sono fissati dalla corrispondenza fra l'esercizio della volontà umana ed il precetto della legge divina e naturale, cioè nella corrispondenza dell'autorità alla giustizia. Questo principio fondamentale è sviluppato nella discussione intorno al valore della legge umana nella sezione *de legibus* della *Summa Theologica*, ed è formulato con ogni possibile chiarezza nella sezione *de obedientia*: «Dicendum, quod principibus secularibus intantum homo obedire tenetur, in quantum ordo iustitiae requirit: et ideo si non habeant iustum principatum, sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum » (2). L'applicazione pratica di tale principio, e rispettivamente la determinazione della possibilità e delle conseguenze di un eventuale rifiuto di obbedienza, dovranno necessariamente condurre ad una complessa casistica. Fra questi il caso più discusso è quello relativo alla possibilità di una resistenza attiva, che alcuni interpreti, fondandosi su alcuni passi del *Commento alle Sentenze*, hanno creduto di poter determinare nel senso di una vera e propria liceità del tirannicidio: dottrina che, come è noto, doveva trovare insolita attualità in alcune dottrine politiche successive. A parer mio, se da un lato la pretesa giustificazione che S. Tommaso avrebbe compiuto del tirannicidio è accompagnata da tante e così precise limitazioni che praticamente ne escludono la possibilità, non ci può però essere dubbio d'altro canto che egli esplicitamente riconosce ed afferma non soltanto il diritto, bensì anche il preciso dovere di resistere al potere ingiusto. La sua dottrina in questo punto è lontanissima da certe dottrine dell'obbedienza passiva che dovevano trovare accoglimento per parte di taluni scrittori non soltanto protestanti, ma anche cattolici di epoche successive.

(1) Rom., XIII.

(2) II^a-II^a°, q. 104-105.

Forme ed aspetti della organizzazione politica.

Ci ritroviamo di nuovo di fronte all'influenza aristotelica, quando dal problema dell'autorità e dell'obbedienza ci volgiamo ad esaminare il problema delle forme e degli aspetti dell'organizzazione politica, e cioè la definizione della natura e dell'essenza della *comunitas perfecta*, ossia di quelli che noi ora chiameremmo gli attributi dello Stato. La decisiva influenza esercitata dalla concezione aristotelica dello Stato sullo sviluppo del pensiero politico medioevale è stata molte volte descritta dagli storici delle dottrine politiche. È stato osservato giustamente che il rinnovamento della concezione classica dello Stato sovvertiva profondamente l'ideale medioevale di una comunità universale o *imperium mundi*, e doveva preparare la via per l'affermazione della concezione moderna dello Stato particolare e sovrano.

È estremamente interessante considerare l'insegnamento di S. Tommaso in funzione di tale sviluppo. Lo Stato, come *comunitas perfecta*, è per lui intrinsecamente diverso da tutte le altre comunità. Tale differenza consiste nella capacità attribuita allo Stato di fare leggi dotate di *potestas coactiva*, e nella sua capacità di «sufficere ad omnia necessaria vitae», cioè nei due attributi aristotelici dall'*autonomia* e dell'*autarchia*. Questi requisiti sono incarnati nei due tipi fondamentali di organizzazione politica descritti da S. Tommaso, la *civitas* e il *regnum*, che meritano quindi di essere considerate *communitates perfectae*.

La concezione aristotelica della *polis* viene qui estesa, ma non sostanzialmente abbandonata. S. Tommaso aderisce pienamente alla concezione aristotelica dello Stato particolare e indipendente. Non troviamo alcuna menzione, in tutta l'opera sua, della concezione della monarchia universale e dell'impero. Molte spiegazioni sono state proposte di questa curiosa omissione, e ognuna mi sembra contenere qualche elemento di verità. Ma per quanto strano possa essere il silenzio mantenuto da S. Tommaso nei riguardi di una concezione che viene spesso considerata come uno degli aspetti predominanti del pensiero politico medioevale, io credo che più importante ancora che il ricercarne le cause sia il valutarne l'esatto significato. Dobbiamo vedere in tale silenzio un completo abbandono dell'ideale di una suprema unità del genere umano, superiore al particolarismo delle singole unità politiche ed espressione dell'esistenza di valori comuni all'umanità tutta quanta? Se così fosse, certamente allora dovremmo riconoscere che la continuità del pensiero medioevale veniva a trovarsi improvvisamente interrotta. Ma nulla di tutto ciò si può inferire dall'opera di S. Tommaso.

L'idea di una fondamentale unità della vita umana costituisce invece l'ispirazione profonda di tutta quanta la sua filosofia giuridica, con l'affermazione in essa contenuta dell'unità e del valore universale dei supremi principi di giustizia, da cui le singole costituzioni positive traggono sostanza e valore. Questo stesso concetto è ancora ribadito nell'affermazione del *corpus mysticum ecclesiae*, dell'*unus*

populus christianus, che abbraccia ed unifica la più grande diversità di paesi e di nazioni. Ma più di tutto esso è salvaguardato nella concezione del supremo governo divino sul mondo, in cui si esprime quel *principium unitatis*, quella *ordinatio ad unum* che ben può dirsi esprimere la struttura fondamentale dell'universo. Così dunque, al disopra dell'infinita varietà dei modi di vita e delle particolari esperienze politiche, si ritrova una fondamentale unità: nelle parole di San Tommaso, « etsi sint multi regentes, eius (scil. Dei) regimini omnes subduntur » (1).

Organizzazione e struttura dello Stato.

Un'ulteriore conferma della persistenza della tradizione medioevale nel pensiero politico tomistico ci è offerta dall'esame del suo pensiero intorno alla organizzazione ed alla struttura dello Stato. Sembra invero che l'influenza aristotelica sia qui quasi interamente neutralizzata, come appare dal metodo stesso adottato da S. Tommaso per determinare la miglior forma di governo. Questa, come è espressamente stabilito nel secondo capitolo del *De Regimine Principum*, deve essere determinata con metodo puramente deduttivo muovendo da astratte premesse metafisiche, e l'esperienza, che è la base della dottrina aristotelica a tale riguardo, è richiamata soltanto a conferma delle deduzioni raggiunte. Di tal specie sono gli argomenti in favore della monarchia come ottima forma di governo, argomenti fra i quali primeggia l'ossequio al *principium unitatis*, a quello stesso principio che Dante doveva porre a fondamento delle sue astratte deduzioni nel primo libro della *Monarchia*.

Eppur tuttavia, quando si tratta di stabilire l'organizzazione concreta del governo monarchico, di risolvere problemi pratici fondamentali, quali quello del rapporto fra l'autorità politica e il diritto, oppure il problema della tirannide, troviamo che l'influenza ed il richiamo all'esperienza storica concreta ispirano e determinano il pensiero tomistico.

Per amore di brevità mi restringerò ad un breve esame della dottrina di San Tommaso relativa al rapporto fra l'autorità e la legge. Questo problema è di capitale importanza nello sviluppo del pensiero politico medioevale, perché proprio qui si manifesta l'influenza delle dottrine giuridiche romane, ed a questo riguardo gli storici si sono lasciati andare molto spesso a delle generalizzazioni e a delle affermazioni che non mi sembrano interamente giustificate.

Tale è specialmente la tesi che attribuisce all'influenza del diritto romano un'importanza centrale nella diffusione di quelle dottrine assolutistiche che dovevano condurre alla dissoluzione del pensiero politico medioevale. La posizione di S. Tommaso è di grandissima importanza a questo riguardo; ed è significativo che egli discuta il problema del rapporto fra l'autorità e la legge, cioè, per dirla in parole

(1) *Summa contra Gent.*, III, c. 1.

moderne, fra lo Stato e il diritto, riferendosi espressamente ai due assiomi romani, *quod principi placuit legis habet vigorem* e *princeps legibus solutus* (1). S. Tommaso mostra di valutare esattamente il significato della dottrina romana della superiorità del principe (o diciamo pure, più in generale, dell'organo costituzionale cui spetti la funzione legislativa, poiché tale funzione può anche spettare all'intera comunità), di fronte al diritto: ma tale superiorità riguarda unicamente il diritto positivo.

Difatti, osserva S. Tommaso, è dall'autorità del principe, o più esattamente dalla *potestas publica*, che la legge deriva la sua *vis coactiva*, e perciò si deve dire che la *potestas publica* è veramente *legibus soluta*. Io credo che noi abbiamo qui la miglior dimostrazione di quanto S. Tommaso fosse cosciente del significato e del valore di quella dottrina, che è il più importante contributo del diritto romano al pensiero politico europeo, e cioè la dottrina della sovranità.

Senonché tale riconoscimento è ad un tempo e sensibilmente delimitato da S. Tommaso quando egli soggiunge che, *quantum ad vim directivam*, il principe è sottoposto alla legge, e che la *voluntas principis* ha *vigorem legis* soltanto in quanto essa sia *ratione regulata*. Mi pare quasi superfluo soggiungere che tanto la *vis directiva legis*, quanto la *regula rationis*, ci riportano a quel concetto fondamentale, cioè all'affermazione della assoluta supremazia di quell'ordine naturale e razionale di giustizia, che pone un limite invalicabile alla sovranità dello Stato.

Rapporto tra la sfera temporale e spirituale.

Per ultimo, rimarrebbe da esaminare la concezione tomistica relativa al problema del rapporto fra la sfera temporale e quella spirituale. Purtroppo tuttavia bisogna riconoscere che manca una compiuta esposizione sistematica del pensiero tomistico a questo riguardo. Come doveva osservare a tale riguardo il Bellarmino alcuni secoli più tardi, «*de sancto Thoma quid senserit non est tam certum*». La più chiara esposizione del pensiero di S. Tommaso intorno a tale problema è quella contenuta nel cap. XIV del primo libro del *De Regimine Principum*. È la dottrina della necessità di un duplice governo delle cose umane, dell'insufficienza dell'*humanum regimen*, e della sua integrazione mediante il *divinum regimen*. Questo dualismo si riflette nella distinzione tra *regnum* e *sacerdotium*.

Credo non sia necessario illustrare il carattere tradizionale di questa dottrina, per quanto, come il Grabmann ha rilevato, vi è una certa novità nel vederla dimostrata mediante la dottrina aristotelica dei fini. È appunto in vista del pieno raggiungimento del fine umano, che culmina nella *fruitio divina*, che appare la necessità dei due poteri; e per quanto tale dualismo si risolva nell'unità in Cristo, che

(1) I^a-II^{ae}, q. 90, a. 1; q. 96, a. 5.

è ad un tempo *Rex* e *Sacerdos*, in questo mondo, « ut a terrenis essent spiritualia distincta », i due poteri sono attribuiti separatamente, gli uni ai reggitori temporali, l'altro ai sacerdoti.

Il diverso valore di tali fini implica necessariamente una subordinazione di un potere all'altro, del *regnum* al *sacerdotium*, e ne consegue che al *summus sacerdos*, al successore di Pietro, al vicario di Cristo, « omnes reges populi christiani oportet esse subditos ».

Per quanto chiara e precisa in questa sua formulazione, la dottrina che ho riassunto ha prestato il fianco ad interpretazioni diverse. Alcuni interpreti difatti hanno creduto di poter ravvisare nell'affermazione contenuta nel *De Regimine Principum* della soggezione dei reggitori temporali all'autorità del Papa, un'accettazione della così detta dottrina teocratica, di cui si vuol ravvisare la compiuta formulazione, pochi decenni più tardi, nell'opera di Bonifacio VIII e dei suoi difensori. Io credo però che una interpretazione siffatta non sia sostenibile, poiché è ben chiaro a chi legga attentamente l'argomentazione del *De Regimine Principum*, e la colleghi a diverse altre importanti indicazioni contenute in altre opere tomistiche, che la *subiectio* del potere temporale a quello spirituale di cui parla S. Tommaso, riguarda soltanto l'ordine dei fini, implicando una generale missione di controllo e di vigilanza del potere spirituale nelle cose temporali in vista del fine spirituale, e non contraddice quindi a quella che è la dottrina dominante dell'età di mezzo, ed alla quale la Chiesa si è costantemente mantenuta fedele, la dottrina cioè della distinzione, della indipendenza, e della reciproca garanzia delle due grandi sfere o dipartimenti della vita umana.

Quale valore si debba attribuire da questo punto di vista alla dottrina che, allontanandosi radicalmente da questa premessa dualistica, afferma la riduzione all'unità del potere spirituale e del potere temporale già in questo mondo, e precisamente nella *plenitudo potestatis* del Pontefice, è una questione che non mi pare il caso di affrontare qui: è però interessante notare che degli accenni espliciti a una siffatta dottrina, non soltanto incompatibile con l'insegnamento tomistico, ma in generale con l'ispirazione del pensiero politico cristiano dell'età di mezzo, si possano ritrovare proprio nel terzo libro del *De Regimine Principum*, in quella parte cioè dell'opera che non è certamente tomistica, e viene di solito attribuita a Tolomeo da Lucca.

Conclusione.

Ho cercato di riassumere brevemente quelli che mi sembrano gli aspetti fondamentali dell'insegnamento tomistico relativo al diritto ed allo Stato, e di illustrarne il significato nello sviluppo storico della filosofia giuridica e politica. Nel concludere queste mie brevi osservazioni vorrei dire quanto profondamente io senta l'ina-

deguattezza del metodo puramente storico che ho seguito sin qui, nella valutazione di un pensiero come quello di S. Tommaso, che trascende per tanti lati il divenire storico, ed il cui valore non si può quindi determinare in termini puramente storicistici, ma si rivela soltanto, per usare l'altissima espressione del grande Pontefice scomparso, a chi ad esso si avvicini con *flagrantia amoris*. Se dunque ho cercato di illustrare e di spiegare il pensiero di S. Tommaso in funzione di fattori storici, spero però d'aver fatto sentire, dietro l'esposizione talora arida di tali fattori, la presenza di una valutazione ben diversa. Gli è che la dottrina politica di S. Tommaso, come tutta l'opera sua, contiene per noi non soltanto un profondo insegnamento storico, ma un perenne alimento di verità. Ciò significa che per intendere e valutare adeguatamente il pensiero politico di S. Tommaso, noi non dobbiamo soltanto vedere in lui, ciò che egli è certamente, il più grande rappresentante della filosofia scolastica ed il pensatore più robusto e costruttivo del Medioevo. Noi dobbiamo anche e sopra tutto vedere in lui il più completo esponente di quello che taluni storici moderni hanno chiamato, con espressione che possiamo far nostra, lo spirito del Cattolicesimo. Poiché noi dobbiamo a S. Tommaso il compiuto programma di quella piena cristianizzazione della vita che fu il grande ideale dell'età di mezzo. Nel maestoso e complesso edificio dell'opera sua troviamo prospettati e discussi tutti gli aspetti e i problemi concreti di tale programma, troviamo mirabilmente utilizzati tutti i mezzi di conoscenza storica, scientifica e filosofica dell'epoca sua per garantirne la piena attuazione. Ma tale programma, in quanto corrisponde ad un determinato atteggiamento spirituale, ed in quanto è rivolto, prima che alla soluzione pratica di particolari problemi, a stabilire i principi universali in cui questi devono inquadarsi, conserva per noi il valore non già soltanto di un ideale storicamente determinato, e perciò lontano ed irrealizzabile. Esso esprime una verità sottratta al flusso del tempo, la difesa coraggiosa dei fondamentali valori cristiani, la fede nel primato dello spirito sulla materia; e come tale esso ben può dirsi costituisca ancor oggi un concreto programma d'azione per chiunque si professi cristiano e cattolico.

ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES.

SAN TOMMASO E LA NOZIONE DI PERSONA

Grande disparità regna tra i filosofi scolastici sulla costituzione metafisica della persona, disparità che naturalmente si riflette sulla giustificazione razionale dei principali misteri della fede cristiana: la Trinità e l'Incarnazione. Ci sono, infatti, almeno cinque classi d'opinioni che corrono per i manuali di filosofia e teologia (l'opinione di Scoto, del Tifano, del Gaetano, del Suarez e del Capreolo) e tutte pretendono, eccetto forse la prima, di riallacciarsi a S. Tommaso, anzi di essere la genuina espressione della sua mente. Come mai, vien fatto di domandare, tanta divergenza? È stato l'Angelico, su questo punto, così enigmatico e impreciso da dare egli stesso origine a tanta varietà d'interpretazioni? Ovvero la cosa è così oscura e difficile in sé da rendere inevitabili i dispareri? Vorremmo appunto dire due parole su tale questione senza, naturalmente, pretendere di risolverla e sempre con il dovuto rispetto per tutte le opinioni che finora hanno goduto diritto di cittadinanza filosofica e teologica.

1. Che cosa s'intende per persona? Secondo il metodo aristotelico-tomistico, per cogliere il significato dei concetti astratti occorre rivolgersi ai concreti da cui provengono. Ora se io, rivolgendomi a quella determinata persona che mi è più vicina, ossia a me stesso, cerco che cosa corrisponde nella mia esperienza concreta a questo concetto-parola di « persona », trovo che « persona » significa: *ente intelligente autonomo*. Ciascuno può verificare in se stesso l'esattezza di questa asserzione. a) *Ente* è preso qui nel suo senso pieno e principale di sostanza prima, ossia individuale, giacché persona implica grandezza e nobiltà, ed io ho di me esperienza come di un soggetto singolo a cui ineriscono bensì le proprie modificazioni, ma che da parte sua non inerisce a niente. La persona dunque è, anzitutto, una sostanza singolare; gli accidenti perciò non possono assorgere alla dignità di persona come neppure, a rigore, a quella di ente; e come sono appendici dell'ente propriamente detto che è la sostanza, « entità » piuttosto che « enti » nel senso corrente della parola, così sono appendici e complemento della persona che è il più perfetto

tra gli enti, non mai persone in senso stretto. *b)* Che alla persona sia essenziale la nozione d'intelligenza (e di volontà), c'è tutta la nostra intima esperienza ad attestarlo, né credo si possa mettere ragionevolmente in discussione; nessuno infatti ha mai pensato a conferire la dignità e il nome di persona alle bestie, anche se, per un'aberrazione non infrequente, ne faccia talora più conto dei cristiani stessi. *c)* *Autonomo* vuol dire che si appartiene, è *sui iuris*, di sé, non di altri, e ciascuno di noi si sente veramente tale, padrone e arbitro di se stesso. Questa nozione di autonomia, però, ne suppone evidentemente un'altra: quella di totalità o completezza. Soltanto ciò che è un tutto si appartiene, è di sé, non di altri; la parte non è mai di sé, autonoma, *sui iuris*, ma del complesso da cui è posseduta e dipende: così la mano è del corpo, il corpo e l'anima dell'uomo. Ente autonomo ed ente completo o totale si equivalgono dunque nel caso presente, di guisa che la persona potrà anche definirsi: *un ente completo di ordine intellettuale* (1). Tal è la nozione della persona che ognuno può ricavare dalla propria esperienza individuale e che collima perfettamente con la nozione volgare.

Vediamo ora che cosa si richiede, secondo S. Tommaso, per la costituzione dell'ente completo ed autonomo, e avremo trovato gli elementi necessari e sufficienti per la costituzione della persona, nonché il criterio per giudicare tomisticamente le varie opinioni.

2. Come tutti sanno, la nozione di ente reale è fundamentalissima nell'Angelico. Ora questo ente reale, il cui concetto non è innato né si fabbrica a capriccio, ma è ricavato dall'esperienza concreta, è, secondo S. Tommaso, intrinsecamente costituito da due principi condizionanti a vicenda e tra loro realmente distinti: l'atto di essere che è energia esistenziale o elemento realizzatore, e l'essenza che fornisce la talità dell'ente. A costituire l'ente nel suo senso primo e principale non basta la sola essenza né il solo atto di essere, ma si richiedono tutt'e due, per quanto non allo stesso titolo. L'atto di essere è l'elemento formale, più profondo, più nobile e più necessario dell'ente, che conferisce consistenza e realtà all'essenza stessa; questa, invece, è l'elemento materiale, potenziale, necessaria a sua volta per dare una fisionomia all'atto di essere il quale senza di essa rimarrebbe necessariamente indeterminato ed amorfo.

L'Aquinate insiste volentieri sulla fundamentalità e preminenza dell'atto di essere nella costituzione intrinseca dell'ente. « *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt* » (2) « *Ipsium esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus* » (3). S. Tommaso dunque non concepisce l'essere estrinse-

(1) « *Persona nominat quid completum, subsistens vel existens in natura intellectuali* » (I Sent., d. 33, q. 1, a. 2, ad 4^{um}). « *Suppositum importat maximam completionem* » (III sent., d. 5, q. 3, a. 3).

(2) I, q. 8, a. 1.

(3) *De Pot.*, q. 3, a. 7.

camente come uno *stato* dell'essenza, di modo che l'ente reale venga ad essere nient'altro che l'essenza nello *stato* di realtà; ma lo concepisce come il principio attuale, intrinseco, e formalmente costitutivo dell'ente stesso, cosicché questo viene ad essere un composto di due elementi ugualmente reali ed ugualmente intrinseci: essenza ed atto di essere. L'aver trasformato l'*atto* di essere, intrinseco all'ente, nello *stato* (estrinseco) dell'essenza, è opera del Suarez che lo condusse logicamente a negare la distinzione reale, poiché — come argomentano i suaresiani — come l'essenza possibile non compone realmente con il suo *stato* di possibilità, così l'essenza reale non compone realmente con il suo *stato* di realtà (1). È opportuno quindi richiamare la differenza tra *stato* reale e *atto* di essere. Lo *stato* reale segue dall'atto di essere come effetto da causa, vale a dire lo *stato* reale è dato e conferito appunto dall'*atto* di essere. Perché io mi trovo nello *stato* reale, ossia nell'esistenza? Perché possiedo un *atto* di essere, a me intrinseco, che mi realizza, mi fa esistere, mi mette e mantiene nella realtà (dipendentemente, va da sé, dall'atto creativo). Lo *stato* reale o esistenza, dunque, è l'aspetto estrinseco, constatabile per dir così, dell'ente; l'*atto* di essere, invece, ne è un elemento intimo, il costitutivo intrinseco e formale. Forse per questo S. Tommaso, quando tratta della distinzione reale, non adopra mai (ch'io sappia) il termine « *exsistentia* », ma sempre quello di « *esse* » o « *actus essendi* ».

3. Orbene: se la persona è l'ente completo di ordine intellettuale, e l'ente non può essere completo nella sua struttura senza i due elementi che intrinsecamente lo costituiscono (essenza e atto di essere), abbiamo che nella costituzione intrinseca della persona entra l'atto di essere come principio formale e l'essenza individuale come principio materiale.

La deduzione è elementare e l'aveva già espressamente formulata l'Angelico: « *Esse (l'actus essendi) pertinet ad ipsam constitutionem personae* » (2); « *esse per se est de ratione personae* » (3); « *in nomine personae intelligitur quod per se exsistat* » (4). Tutti gli elementi dunque che costituiscono intrinsecamente ed essenzialmente l'ente, costituiscono essenzialmente ed intrinsecamente la persona, e l'unica differenza tra l'ente completo e la persona è questa: che la persona non è un ente qualsiasi, ma un ente di ordine intellettuale: mancando la razionalità si ha non più la persona ma il supposto.

È chiaro da ciò quel che si debba pensare delle varie opinioni sulla struttura metafisica della persona. La sola essenza individuale non può essere persona, perché, essendo *parte* dell'ente, non sarà mai autonoma e *sui iuris*; autonomo e *sui iuris* sarà soltanto l'ente completo; cade dunque l'opinione del Tifano. Per la stessa

(1) Si veda tra gli altri il MONACO nella sua *Metafisica*, tutto il capitolo sull'essenza e l'esistenza.

(2) III, q. 19, a. 1, ad 4^{um}.

(3) III sent., d. 5, q. 12, a. 3.

(4) III, q. 2, a. 2, ad 2^{um}.

ragione, anche la natura terminata e completata dal modo sostanziale non può essere persona, perché questa natura è *ancora parte* dell'ente; non può dunque appartenersi, essere *sui iuris* ed autonoma, e bisogna rinunciare alla spiegazione del Gaetano, anche prescindendo dalla teoria del modo. Quanto al Suarez, egli è d'accordo in parte con il Gaetano in quanto anche il Dottor Esimio richiede, a costituire la persona, il modo sostanziale; ma se ne discosta nella concezione del modo, poiché mentre quello del Gaetano è un modo o modificazione dell'essenza, previo all'esistenza anzi necessario, da parte di questa, alla recezione dell'esistenza, quello del Suarez è un modo o modificazione dell'esistenza (quindi ad essa posteriore), che ha il compito di conferire l'inseità all'esistenza stessa, cioè di rendere l'esistenza, prima indeterminata o neutra, un'esistenza in sé o sussistenza. Ora, questo modo suaresiano, a chi penetri un po' a fondo la nozione tomistica di ente, si rivela subito superfluo. L'ente completo infatti è costituito da una sostanza singolare e da un atto di essere che le è *proprio*, proporzionato. Se l'ente completo, dunque, possiede un *suo* atto di essere, questo ente esiste in sé, cioè sussiste, non in virtù d'un modo esistenziale, ma in virtù del *proprio* atto di essere, giacché è l'*atto* di essere che fa esistere, ossia pone nella realtà, ed è il *proprio* (non l'altrui) atto di essere che fa esistere *in sé*, ossia sussistere. E poiché, dopo la completezza fornita all'ente dall'essenza e dal suo atto di essere, non è concepibile altro complemento se non quello che proviene dagli accidenti, e questi a loro volta non *costituiscono* ma solo *rifiniscono* ed abbelliscono l'ente, ne segue che la *maxima completio* richiesta per la persona, è data *essenzialmente* dall'essenza e dall'atto di essere, ossia dall'ente completo. Ma Suarez si muove su tutt'altra linea di pensiero. Per lui l'ente reale non è più un composto di *due* elementi (essenza ed atto di essere), ma un elemento *solo*: l'essenza realizzata. Dovendo però pur dare una spiegazione del mistero dell'Incarnazione, ricorre al modo dell'esistenza: la persona è quell'essenza (non quell'ente) che è realizzata in guisa da esistere in sé. In Cristo ci sono due essenze realizzate, ma una sola è la persona perché una sola di queste essenze possiede il modo esistenziale che la fa esistere in sé. Quel che manca nella teoria del Suarez, che perciò rimane esclusa secondo il nostro punto di vista, è proprio l'*atto* di essere, sostituito con il semplice *stato reale* dell'essenza, il quale però non si spiega più metafisicamente, soppressa la radice prossima dalla quale proviene.

Rimane l'opinione del Capreolo il quale insegna che non *tutta* la persona, ma il suo elemento o costitutivo formale è dato dall'atto di essere proprio o proporzionato di ciascuna essenza, mentre quest'ultima fornisce l'elemento o costitutivo materiale. Abbiamo in questo modo l'ente integralmente costituito ne' suoi principi essenziali (essenza singolare ed atto di essere), quindi l'ente completo, *sui iuris*, autonomo, personale (supposto, naturalmente, che sia d'ordine intellettuale). « Ciò che di positivo la persona umana aggiunge all'individuo della natura è l'*actus naturae*, scrive il *Princeps Thomistarum*, non per *modum formae substantialis aut accidentalis*, sed per *modum quo esse actualis existentiae dicitur actus essentiae ut quo*

et suppositi ut quod existit. "Et isto modo videtur mihi quod S. Thomas intellexit" personalitatem addere aliquid positivum supra naturam rationalem et individuum naturae rationalis» (1). «Persona vel suppositum supra naturam individuatam addit "esse actualis existentiae"» (2). Come si vede, in questa concezione che fa coincidere la persona con l'ente completo d'ordine intellettuale, non c'è più posto per l'opinione di Scoto o quella che comunemente gli si attribuisce, perché degli elementi che intrinsecamente costituiscono questo ente completo nessuno è negativo ma tutti positivi, di modo che la persona, per cessare d'essere tale dovrà realmente venire a mancare di qualche cosa, com'è il caso della natura umana di Cristo la quale non è persona semplicemente per il fatto che è priva del proprio atto di essere umano, ossia non è un ente completo. E simile a questo è il caso dell'anima separata, la quale pure è un ente incompleto, ma da parte dell'essenza, non dell'atto di essere.

Riassumendo, l'opinione che crediamo essere la vera e conforme a S. Tommaso intorno alla costituzione metafisica della persona si riduce a questi tre punti:

a) La persona è l'ente completo d'ordine intellettuale; quindi tutto ciò che si richiede essenzialmente a costituire l'ente, è perciò stesso indispensabile a costituire la persona;

b) ma l'atto di essere, tra i principi costitutivi dell'ente è l'elemento formale; dunque l'atto di essere è l'elemento formale costitutivo anche della persona;

c) tutto ciò che è deficiente o nella linea dell'essenza (anima separata) o nella linea del proprio atto di essere (natura umana di Cristo) è perciò stesso incompleto come ente; non più tutto ma parte, e quindi non più *sui iuris*, non più persona.

I fondamenti di questa concezione sono due: uno sperimentale, l'altro metafisico. Da una parte, infatti, la nostra individuale esperienza ci attesta che la persona è l'ente completo d'ordine intellettuale; dall'altra la metafisica di San Tommaso c'insegna che due sono i principi costitutivi dell'ente: l'essenza e l'atto di essere ad essa proporzionato. Chi fraintende l'intima struttura dell'ente, come ad esempio chi si figura l'atto di essere non come principio intrinseco dell'ente, ma come un qualche cosa di puramente estrinseco, vale a dire come lo *stato* dell'essenza, come la semplice *exstantia* o presenza dell'essenza nella realtà, si condanna a non capire più la nozione tomistica della persona, perché ha smarrito la nozione tomistica dell'ente reale.

Roma, «*Angelicum*».

UMBERTO DEGL'INNOCENTI, O. P.

(1) *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, III sent., d. 5, q. 3, a. 3; ed. Paban Pègues, t. V, pag. 105^a.

(2) Paban Pègues, t. V, pag. 106^a.

NOTE

I

La prima Enciclica di Pio XII.

Gradita all'Episcopato e ai fedeli del mondo cattolico è giunta la prima Enciclica del Santo Padre Pio XII. Il solenne documento, diffuso rapidamente dovunque, ha riscosso l'universale ammirazione, anche se qualche riserva non è mancata (1).

I nostri lettori hanno certamente avuto tutta la comodità di leggere con devota attenzione l'augusto scritto e di farne oggetto di studio diligente e di profonda meditazione. Non è quindi il caso di compiere un'analisi minuta e particolareggiata del testo pontificio, ma potranno forse riuscire utili alcuni rilievi sopra l'importantissima Enciclica.

Fu giustamente osservato che « tutto l'augusto documento è pervaso da uno spirito di così umana e cristiana comprensione, che anche quando per dovere d'apostolico ministero affronta e denuncia gli errori moderni lo fa senza alcun spirito polemico e solo nell'intento di giovare agli erranti, richiamandoli sulla via della verità. Posizione questa altamente significativa, quando si pensi allo spirito di acre antagonismo col quale oggi si polemizza... La calma, dignitosa, apostolica parola di Pio XII può essere presa come norma nel grave momento che attraversiamo » (2).

E se tale qualità spicca in tutti i documenti della Chiesa, si può già affermare dopo i primi mesi del novello Pontificato, che la serena e pacata considerazione

(1) *L'Osservatore Romano* (29 ottobre 1939) pubblicò la seguente corrispondenza da Berlino: « Il *Deutsches Nachrichten Buero* pubblica una nota in cui si astiene dal fare commenti all'Enciclica, limitandosi a confermare che in alcuni problemi i punti di vista del Vaticano e del Reich germanico non concordano, mentre su altri essi corrono paralleli. L'agenzia rileva così i passi dell'Enciclica relativi alla revisione dei trattati ».

(2) *L'Italia* (29 ottobre 1939) D. M. B. Dopo la " *Summi Pontificatus* " - Nel segno della regalità di Cristo.

degli avvenimenti, che così vertiginosamente si svolgono, è una delle doti più spiccate e più eminenti di Pio XII, secondo l'espressione paolina a Lui sì cara: *Veritatem facientes in charitate*.

IL CONTENUTO DELL'ENCICLICA.

L'Enciclica s'inizia con il richiamo alla Sovranità di Cristo, nella rievocazione del 40° anniversario della Consacrazione del genere umano al S. Cuore, voluta da Leone XIII, e si riallaccia alla proclamazione della Regalità di Cristo fatta dal glorioso Pio XI. Questa Sovranità, che la Chiesa ha posto in sí chiara luce e che viene liturgicamente esaltata con tanta solennità, non ha purtroppo la sua piena attuazione in mezzo agli uomini. La nostra epoca (osserva il Pontefice) è tormentata dal vuoto spirituale e da profonda indigenza interiore. Si tratta di una gravissima crisi, che ha sconvolto i sacri principi della morale. E allora (si chiede il Papa) quale dovere più grande e più urgente che quello di annunziare le inscrutabili ricchezze di Cristo? E quale cosa più nobile che sventolare il vessillo del Re?

Tale il compito che si assume Pio XII, che diviene l'araldo di Cristo Re: nessuno più di Lui poteva farlo con maggiore autorità, con più grande competenza, con più vibrante fervore.

E con parola chiara ed alta Egli denuncia l'allontanamento dalla dottrina di Cristo, per cui si è preferita una povera e mutabile saggezza umana all'unificante ed elevante dottrina d'amore del Cristo.

Tale distacco dalle sorgenti della vita ha prodotto specialmente due perniciosi errori. Si è anzitutto dimenticata la legge di umana solidarietà e carità, che scaturisce dalla comune origine degli uomini e dall'universalità della Redenzione.

L'altro errore, da cui promanano esiziali conseguenze, è l'assoluta autonomia dello Stato, per cui si vorrebbe l'autorità civile sciolta da qualsiasi dipendenza dall'Ente Supremo. Lo Stato ha un altissimo e nobile ufficio: deve controllare, aiutare e ordinare le iniziative private nei rapporti sociali, nell'educazione della gioventù e nella vita familiare. Ma non può sostituirsi ai privati o paralizzarne l'attività, imponendo disagi di cui spesso non si vede né la ragione né la reale necessità. Né tale autonomia può essere rivendicata dallo Stato nei suoi rapporti internazionali, poiché altrimenti verrebbe scardinato l'ordine naturale e verrebbero scavate delle fosse incolmabili di separazione fra i vari popoli.

Denunziati così i principali errori, che sono anche i più funesti, il Papa esalta ed espone l'opera rigeneratrice della Chiesa, la quale continuerà a servirsi sopra tutto di due grandi forze e cioè della salda organizzazione dell'Azione Cattolica e dell'opera sana e costruttiva di innumerevoli famiglie cristiane, le quali compiono questa loro missione con una fedeltà, che non si lascia abbattere né da attacchi né da sacrifici.

Tali i concetti essenziali del memorando documento di Pio XII. Quali ne sono le principali caratteristiche? Oltre alla nobile pacatezza (già rilevata) di un linguaggio così alto e dignitoso, è da ammirarsi la franca e schietta parola del Vicario di Cristo. Egli afferma espressamente, a riguardo dell'esercizio del suo augusto ministero: *non humanis Nos terrenisque opinationibus movebimur; itemque a suscepto proposito non diffidentiae, non discrepantiae, non denique repulsae causa abstinebimus; neque Nos idcirco ab eiusmodi consiliis timor abstrahet, quod aut actio Nostra aliorum cogitatione non percipiatur, aut falso dignoscatur*. E un saggio concreto di tale volontà lo abbiamo nella presente Enciclica, come del resto lo avemmo già in altri documenti di Pio XII. Si legga il breve ma forte accenno alla diletta Polonia, alle sue secolari benemeritenze, al suo diritto alla simpatia umana e fraterna del mondo: la nobile nazione *Deiparae Virgini fidens*, « *Christianorum auxilio* », *optatum praestolatur diem, quo, ex iustitiae solidaeque pacis rationibus, sibi tandem aliquando liceat quasi e fluctibus sospiti emergere*. Chiare e coraggiose sono le considerazioni che vengono esposte sulla mutabilità dei trattati e sulla fedeltà dovuta al loro adempimento: per l'arbitraria violazione dei patti firmati *naturae ordo funditus subruitur, ac populi nationesque quasi praeruptis immensisque voraginibus invicem segregantur*. E decisamente afferma: *vanum profecto est ac fallax, quod experiendo comprobatur, e belli solummodo conflagratione ex eiusdemque exitu novum sperare ordinem*. Splendida la conclusione: *Non ex externis igitur rebus, non ex gladio, qui pacis condiciones imponere, non pacem gignere potest, salus civitatibus oritur. Vires virtutesque, quae faciem terrae renouent, ex animorum praecordiis proficiscuntur*.

Leggendo tali e simili espressioni, vien proprio da esclamare: *Verbum Dei non est alligatum!* È proprio la parola più alta e più sincera che l'umanità possa ascoltare in mezzo a tanti tentennamenti e a sì gravi smarrimenti. Continua così la stupenda tradizione della Chiesa Cattolica, la quale *dum omnibus materno animo indulget, stat tamen impavida vel acerrimos cruciatus ipsumque martyrium oppetens, cum hisce verbis omnino rem decernere oportet: Non licet!*

Si potrebbe inoltre domandare: dal punto di vista dottrinale quale è il valore della prima Enciclica di Pio XII? La risposta è data dallo stesso Pontefice, il quale, iniziando l'esame dei precipui errori del laicismo contemporaneo, asserisce: *In praesens, cum perturbati eventus calamitatesque occupent omnes, non plenam hanc, edisserendo, proponere mens est errorum aetatis huius nostrae refutationem, quod quidem, si opportunitas obvenerit facturi erimus; sed praecipuas solummodo hac super re animadversiones scribendo persequi*.

Il Papa dunque si ripromette di affrontare nuovamente la trattazione delle deviazioni contemporanee, per una organica e piena confutazione: ora si limita a fondamentali osservazioni. Ma tali osservazioni vengono esposte così lucidamente e compiutamente, che pur desiderando una ulteriore e più ampia esposizione dot-

trinale, possiamo già essere pienamente soddisfatti della presente disamina così vigorosa e comprensiva. E se la esposizione dottrinale della verità cristiana non riceve da questa Enciclica un notevole contributo (cosa non intesa dal Sommo Pontefice), abbiamo però una limpida e sintetica affermazione dei principi fondamentali ed essenziali della civiltà cristiana, per cui *il documento si inserisce fra le più alte parole che la Chiesa abbia mai tratte dalle sue eterne verità e dalla sua salutare dottrina, nei momenti più gravi della storia* (1).

IL PROGRAMMA DI PIO XII.

Siamo di fronte a un'Enciclica programmatica? La sintetica esposizione dell'augusto documento ci porterebbe a una risposta negativa: benché non vi sia un titolo, il tema dell'Enciclica lo si deduce facilmente da una lettura anche superficiale: La difesa del Regno di Cristo, che resterà sempre indispensabile ed insostituibile, contro gli errori principali della età contemporanea.

Ma un'attenta lettura ci farà scoprire alcune almeno delle linee essenziali del nuovo Pontificato, che si armonizzerà perfettamente con la perenne tradizione cattolica, sviluppando soprattutto le direttive degli ultimi Pontefici, e specialmente dell'indimenticabile Pio XI cui fu sì caro e tanto vicino il novello Papa. Si può dunque ricavare dall'enciclica il programma essenziale di Pio XII. Nel campo dottrinale egli continuerà a illustrare e a difendere il Regno di Cristo, come già si è detto. Tale opera sarà principalmente svolta quando la povera umanità potrà salutare giorni migliori e respirare più liberamente.

Ora soprattutto urge svolgere un'intensa opera di carità, poiché *infinite prope-modum hoc tempore opportunitates multiplicibus christianae caritatis inceptis praebentur*. E la Santa Sede, se sarà il caso, svolgerà in pieno quella benefica attività che compì nella precedente guerra europea e che le è resa possibile dalla sua alta posizione e dalle benevole relazioni con molti Stati, di fronte ai quali il Papa riafferma la volontà di riconoscere lealmente l'autorità propria della Società civile e di mantenere e sviluppare i cordiali rapporti là dove esistono e di intraprenderli, dove, per qualsiasi motivo, fossero venuti meno. Degna di rilievo la benevola allusione all'Italia e all'opera fausta della Conciliazione.

Riguardo alle principali attività religiose della Chiesa, il Papa riafferma il proposito di favorire soprattutto l'attività missionaria e l'Azione Cattolica, mentre esalta l'efficace risveglio suscitato nel mondo dai Congressi Eucaristici. Per le Missioni, dichiarato il vero concetto dell'unità cui la Chiesa tende, proclama questo principio, che deve essere come la stella polare dell'apostolato cattolico: *Quidquid in populorum moribus indissolubili vinculo superstitionibus erroribusque non adstipu-*

(1) *L'Osservatore Romano*, 30-31 ottobre 1939, pag. 4. *Sul quadrante*.

latur, benevole nullo non tempore perpenditur ac, si potest, sartum tectumque servatur. E lodato ampiamente il suo immediato Predecessore per aver iniziato l'Episcopato indigeno, assicura formalmente (1): *vix attinet declarare... idem Nos iter non dubitanter esse persecuturos, ac pro certo habeant omnes, quotquot cuiusvis originis vel sermonis catholicam complectuntur Ecclesiam, sese in hac communis Patris domo, in qua Iesu Christi lege ac pace fruuntur omnes, ipsissima habere filiorum iura.* E di tale augusta volontà, s'è già avuta alta conferma nella recente consacrazione dei 12 Vescovi Missionari nella festa di Cristo Re (2).

Di fronte all'Azione Cattolica, Pio XII conferma la fiducia della Chiesa e dichiara la necessità, l'importanza e la dignità di tale organizzazione. Tutti gli iscritti (cui rivolge un commosso paterno saluto) *probe noscant eos Nos paterno fidentique animo prosequi.* E poi proclama: *In omnibus civium classibus atque ordinibus eorum adiutrix navitas, sacrorum administris data, vires exserit pretiosissimas, quibus id muneri committitur, quod nobilissimus nemo ac fidelissimus nec pulchrius, nec maioris solacii optare possit. Apostolicus hic labor, ex Ecclesiae afflatu ac normis exantillatus, ea ratione laicos homines quasi Christi ministros consecrat.*

Ci piace concludere queste umili note sul grande documento pontificio con un richiamo soprannaturale che il Papa ci rivolge nella considerazione della tristissima situazione contemporanea: *Qui in tam difficili rerum cursu sibi in fide constant, ac forti et magno animo sunt, Christum Regem iidem sentiunt propius nunquam astare sibi quam discriminis tempore, cum fidelitas re ipsa est praestanda.*

Possa davvero l'umanità intera essere confortata, nell'ambascia di tanti gra-

(1) Non sono mancate critiche e riserve alla generosa iniziativa di Pio XI. La rivista di Rosenberg (*Nationalsozialistische Monatshefte*) nel fascicolo di novembre 1938 affermava: *La Chiesa tradisce non solo la Germania e la razza nordica, ma tutta l'Europa, anzi l'intera razza bianca! È colpita dall'asiatismo, perchè crea dappertutto un clero indigeno e tende ad adattarsi all'ambiente locale, mentre spera di creare in Europa un nuovo campo di missione per gli asiatici ed africani.* (Cfr. *L'Osservatore Romano*, 3 dicembre 1938). Evidentemente la Chiesa non s'impresiona per tali dichiarazioni! Ne è prova più che sufficiente la presente Enciclica.

(2) Degna di rilievo è l'osservazione fatta dal Card. Fumasoni-Biondi, Prefetto della S. C. de Propaganda Fide, nel discorso tenuto durante il solenne ricevimento fatto il 31 ottobre u. s. nel Collegio Urbano di Propaganda, in onore dei nuovi Vescovi missionari consacrati dal Sommo Pontefice: « Nessuno ha dimenticato il gesto magnifico di Pio XI di f. m. allorchando consacrò a Roma i primi Vescovi cinesi, inizio di quella gerarchia locale che dovrà estendersi sempre più in tutte le Missioni.

»Ma più bello pare a me e più significativo il fatto odierno: la consacrazione contemporanea di Vescovi indigeni e di Vescovi esteri, quasi a ribadire solennemente il concetto che fra clero estero e clero locale non vi deve essere diffidenza e sfiducia, ma unione intima di pensieri e di opere. Il clero locale vede nel clero estero il suo grande benefattore; senza del clero estero non si avrebbe il sacerdozio indigeno. Il clero estero a sua volta non dimentica il principio basilare di metodologia missionaria che consiste nella formazione del clero e dell'episcopato locale. È la metodologia fondata sugli immutati insegnamenti della Chiesa e sulle costanti direttive della S. Congregazione di Propaganda ».

vissimi dolori, dalla presenza soave e benefica del Sovrano Divino! Nella più ampia dilatazione del Regno di Cristo si potrà godere tale gioia e nutrire una fondata fiducia di tempi migliori.

Pio XII ha tracciato la via da seguire e ha indicato gli ostacoli che debbono essere evitati. Agli uomini di buona volontà spetta ora di non lasciar risuonare invano il nobile richiamo del Vicario di Cristo (1).

DON GEROLAMO LUZI.

II

Annate e mezz'annate nel Diritto Canonico.

(STUDIO DEL SAC. DOTT. AGOSTINO PUGLIESE).

(In « Studi in onore di Carlo Calisse », Milano, Giuffrè, 1939).

Nel breve giro di una sessantina di pagine l'A. traccia la storia dell'istituto delle *annatae*, dalle origini alla formulazione dell'attuale Can. 1482 del Codice di Diritto Canonico. L'argomento che egli imprese a trattare è arduo invero e difficile, per il groviglio non ancora valutato di tasse e imposte che alimentarono per tutto il Medio Evo il fisco pontificio. Scopo dell'A. è non risolvere completamente il problema, ma mettere innanzi un materiale per investigazioni a raggio più ampio e più perfetto, alla luce dei documenti e delle affermazioni dottrinali dei grandi Canonisti antichi. Di qui le numerose e succose note di pie' pagina e l'abbondante bibliografia che, in materia, egli ha saputo raccogliere e compulsare con pazienza da certosino e amore di studioso.

L'A., accennato agli addentellati che l'*Annata* ha con le costumanze sacerdotali antiche pagane ed ebraiche, mette in valore in primo luogo, come fondamento alla sua esposizione, il diritto che la Chiesa ha di levare tasse e imposte, sia per

(1) Nella *Epistula encyclica « Sertum laetitiae »* del 10 novembre 1939 rivolta all'Episcopato nordamericano, in occasione del 150° anniversario dell'inizio della gerarchia eccles. negli Stati Uniti, dopo la parte commemorativa della lieta commemorazione giubilare, Pio XII illustra mirabilmente la santità della famiglia e della giustizia sociale (*L'Osserv. Romano*, 12-XI-1939). Nella *Summi Pontificatus* non vi erano stati accenni speciali alla questione sociale; nel nuovo documento pontificio viene riaffermata la soluzione cristiana, *cuius praecipuum caput id exigit, quae pro hominibus universis Deus creavit, aequa ratione ad omnes affluent, iustitia duce, caritate comite*. Il Papa loda ampiamente quanti fanno oggetto di attenta e prolungata considerazione le grandi Encicliche sociali *Rerum Novarum* di Leone XIII e *Quadragesimo anno* di Pio XI, *ubi ad Evangelii et perennis philosophiae praecepta quaestio socialis absolvitur*. Anche in questo campo così delicato e così importante, si resta naturalmente nella grandiosa e gloriosa tradizione ecclesiastica, senza escludere ulteriori determinazioni e feconde applicazioni degli immutabili principii già asseriti chiaramente ed energicamente dalla Cattedra Pontificia.

sopperire alle inevitabili esigenze del culto, sia per il mantenimento dei suoi ministri e per il funzionamento delle sue molteplici istituzioni di carità e dei suoi scopi benefici, e sia, infine, in riconoscimento dell'alto dominio di giurisdizione che il Papa ha su tutti i beni ecclesiastici.

La legge di Giustiniano (Nov. 123) sull'*intronisticum* segna il punto di partenza dello studio e offre all'A. lo spunto per utili osservazioni e riallacciamenti con le diverse tasse o imposte del periodo barbarico da quello sviluppatesi e richieste dai signori feudali o dai Vescovi sulle rendite dei benefici ecclesiastici e dei monasteri, come corrispettivo della sacra ordinazione o della presa di possesso.

Nel sec. XIII si delineano diverse tasse-imposte che spesso dagli autori vengono confuse, ingenerando uno scompiglio babilonico di termini a scapito della chiarezza nei concetti. L'*Annata* propriamente detta era un'imposta che si pagava al Tesoro Pontificio da tutti i benefici non consistoriali, il cui conferimento era riservato al Papa, e che consisteva in tutti i frutti del primo anno. Siamo di fronte a un vero prelevamento di carattere propriamente tributario, basato su accertamenti molto rigorosi e applicato con il criterio proporzionale. I benefici incorporati, non essendo mai vacanti, furono gravati del *quindennium*, specie di tassa di *manomorta*, che, in base a un cômputo approssimativo, si doveva pagare ogni quindici anni.

L'accentramento amministrativo ecclesiastico del periodo avignonese porta, come necessario riflesso, una più larga fiscalità curiale. Giovanni XXII segna il limite estremo delle riserve pontificie, in base alle quali la Camera Apostolica percepiva le *annatae*. Poi incomincia la decadenza, negli sforzi del giurisdizionalismo statale e del gallicanismo politico di sopprimerle e nel disfavore popolare aizzato dai Governi contro le *annatae*. Queste vennero via via modificandosi nella *mezza annata bonifaciana* (Bonifacio IX, 1389-1404) e *benedettina* (Benedetto XIII, Cost. *Pius et misericors*, 20 apr. 1725), la quale ultima trova ancora la sua sede nella bi-millennaria legislazione della Chiesa (Can. 1482), benché molto ridotta per lo sforzo di adattamento della legislazione alla società contemporanea.

L'A. ricerca diligentemente i motivi dell'opposizione giurisdizionalistico-gallicana contro le *annatae*, difende vittoriosamente queste dalla taccia di simonia, enumera i vari capi delle riserve pontificie dei benefici, fonti delle *annatae*, ragiona con pazienza e competenza sulla entità delle medesime, nella loro percezione e amministrazione, sui procedimenti di accertamento e tassazione. L'azione dei Concili di Costanza e di Basilea, con le loro tendenze antipapali, viene sottoposta ad una critica serena e paziente e le conseguenze vengono vagliate al lume della dottrina giuridica della Chiesa con quel senso di giustizia e di equità che è insito negli istituti giuridici ecclesiastici.

Dopo una rapida occhiata al diritto concordatario, nel quale le *annatae* sono poco considerate o del tutto trascurate, l'A. conclude la monografia con un breve commento al Can. 1482, la cui portata segna il limite estremo della evoluzione

giuridica dell'istituto delle *annatae*, illustrandolo attraverso la giurisprudenza antica e recente della S. C. del Concilio, e desumendo dall'insieme del suo esposto la natura giuridica dell'imposta.

Il lavoro è condotto bene, rettilineo, organico e con metodi rigorosamente scientifici, nei quali l'erudizione non nuoce alla chiarezza, ma dimostra nell'A. soda preparazione e conveniente attrezzatura per altri lavori del genere che certamente riusciranno, come questo, graditi e apprezzati dagli studiosi in materia.

Don ANDREA GENNARO.

DOCUMENTI

RISPOSTE DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO (A. A. S., XXXI, 1939, p. 321).

I - DE EPISCOPO PROPRIO SACRAE ORDINATIONIS.

1) An laicus, qui a proprio Episcopo ad primam tonsuram promotus sit in servitium alius determinatae dioecesis de consensu huius Episcopi, huic dioecesi incardinatus sit ad normam canonis 111, § 2.

R. *Affirmative.*

2) An Episcopus dioecesis, in cuius servitium laicus ad primam tonsuram a proprio Episcopo promotus fuerit, illi iure proprio et esclusivo ordines conferre aut litteras dimissorias dare valeat ad normam Canonis 955, § 1, licet ipse in eadem dioecesi domicilium nondum acquisiverit.

R. *Affirmative.*

(Pontif. Comm. Cod., 24 iul. 1939).

Annotazioni. — 1. - La meticolosità dei Can. 111-117 tende ad escludere in modo assoluto la così detta *acefalia* degli ecclesiastici, i quali sono perciò legati al proprio Ordinario con vincoli stretti di natura particolare. Già nel Conc. di Nicea (a. 325) si era prescritto di non ordinare i chierici *vagi*, ma che ognuno di essi si iscrivesse ad una chiesa particolare, alla quale restasse poi legato quasi nella forma che richiama, anche nel nome, l'idea del *mancipium* romano. Già incominciava ad affacciarsi pure il rito della tonsura che si riallaccia ad una antichissima consuetudine di tagliare i capelli agli schiavi ed ai *mancipia* in segno di soggezione. Ecco la ragione del termine *mancipati* del Can. 108, § 1: «Qui divinis ministeriis per primam saltem tonsuram *mancipati* sunt, clerici dicuntur»; quasi che i tonsurati fossero passati al servizio di Dio e della Chiesa, sotto il cui dominio venivano a trovarsi, nella condizione giuridica del *mancipium*, in conseguenza di un loro libero assoggettamento.

Per ragioni mistiche, il vincolo che univa l'ecclesiastico alla chiesa particolare cui era ascrivito, veniva assimilato al vincolo matrimoniale che avvince i due sposi, sicché il passaggio da una chiesa all'altra, nell'antica disciplina, veniva considerato delitto di bigamia. Ma con l'introduzione nel Diritto Canonico dei diversi titoli di ordinazione, s'incominciarono ad ammettere con una certa larghezza le ordinazioni libere, cioè non legate ad una chiesa particolare. Il Concilio di Trento si sforzò di tornare alla regola nicena (Sess. 23, c. 8 *de reform.*), ma i tempi erano cambiati, e la S. C. del Concilio urtò in difficoltà senza numero, finché orientò il movimento giuridico di attuazione della disciplina tridentina non più verso l'iscrizione ad una chiesa particolare, ma alla Diocesi in genere. Tale prassi, consegnata nel Decreto della S. C. del Concilio del 20 luglio 1898, penetrò nel Codice e divenne legge universale. Ma il Codice stesso non riuscì ad eliminare, di fatto, l'acefalia degli ecclesiastici che pure proscrive di diritto.

2. - I principi che regolano oggi l'ordinazione dei chierici, per quel che concerne la risposta che commentiamo, sono i seguenti:

1) *Nemo ex saecularibus ordinetur*, qui iudicio proprii Episcopi non sit necessarius vel utilis ecclesiis dioecesis (Can. 969, § 1; Conc. Tridentino, Sess. 23, c. 16 *de reform.*).

2) *Nemo nisi a proprio Episcopo potest ordinari* (Conc. Tridentino, Sess. 23, c. 8, *de reform.*). Chi fosse il «proprio vescovo» agli effetti dell'ordinazione lo si dice nel Sesto delle *Decretali* (c. 3, l. 9 in VI): «*Quum nullus clericum parochiae alienae praeter superioris ipsius licentiam debeat ordinare: superior intelligitur in hoc casu Episcopus, de cuius dioecesi est is, qui ad ordines promoveri desiderat, oriundus, seu in cuius dioecesi beneficium obtinet ecclesiasticum, seu habet (licet alibi natus fuerit) domicilium in eadem*».

A questo proposito era invalso l'uso, che la S. C. del Concilio aveva approvato con decreto del 24 nov. 1906, che nessun Vescovo potesse ordinare un laico che venisse da una altra diocesi, anche se attualmente possedesse il domicilio nel luogo e promettesse di rimanervi per sempre, senza averne ottenuto le lettere di formale escardinazione dal proprio Vescovo di origine e la conseguente formale incardinazione nella nuova diocesi, né più né meno che se si fosse trattato di ecclesiastici. Tale prassi non fu ricevuta nel Codice, e l'incardinazione e l'escardinazione sono oggi riservate ai soli chierici. Ma i Can. 956 e 117, 3° richiedono che un laico che voglia farsi ordinare da un Vescovo, nella cui diocesi si sia trasferito da altra parte acquistandovi domicilio — naturalmente senza *origine* (Can. 90 § 1) — debba emettere prima di ricevere la tonsura, il giuramento assertorio che denoti la sua attuale intenzione e volontà di rimanere sempre in questa nuova diocesi.

3) «*Episcopus potest proprium promovere subditum, qui in futurum... servitio alius dioecesis destinetur*» (Can. 969, § 2).

4) «*Per receptionem primae tonsurae clericus adscribitur seu, ut aiunt, incardinatur dioecesi pro cuius servitio promotus fuit*» (Can. 111, § 2).

3. - Siccome il Can. 969, § 2, perché il chierico ordinato dal proprio Vescovo potesse essere destinato al servizio d'un'altra diocesi, sembrava esigere, come in antico, formali atti di escardinazione e incardinazione, si era avanzata l'ipotesi che il Vescovo, nei limiti del Can. 969, § 2, dovesse con l'ordinazione incardinare nella propria diocesi il suddito ordinato, il quale si sarebbe poi fatto scardinare e incardinare, successivamente, ad altra diocesi. Ciò sembrava in antitesi con il Can. 111, § 2, per il quale uno rimaneva senz'altro incardinato non alla diocesi del Vescovo ordinante, ma alla diocesi *pro cuius servitio* era stato ordinato.

La difficoltà era stata presentata già da tempo alla Pontificia Commissione del Codice, la quale in data 17 agosto 1919 aveva risposto che colui che è ordinato dal proprio Vescovo in servizio di un'altra diocesi, viene incardinato *ipso facto* proprio a questa altra diocesi a norma del Can. 111, § 2, e non alla sua, vale a dire a quella del proprio Vescovo che lo ordina, a norma del Can. 969, § 2. Il

SARTORI (*Enchiridion Canonicum*, Vicetiae, 1934, pag. 25), che riporta la decisione, nota che questa non venne promulgata autenticamente e quindi invano si cercherebbe negli *A. A. S.* (1). E aggiunge la ragione giuridica: « Qui ordinatur a proprio Episcopo, ratione originis et domicilii, sed servitio alius dioecesis, per fictionem iuris idem est ac si ordinetur ab Episcopo illius dioecesis, pro cuius servitio ordinatur: qui autem facit per alium, est perinde ac si faciat per seipsum (*Reg. Iuris*, 72, in VI) ».

La questione pare sia stata pure toccata nella causa *Incardinationis* della S. C. del Concilio, 10 marzo 1923, la quale decise proprio in tal senso, osservando come, agli effetti dell'incardinatione già avvenuta, non importi il fatto che il servizio all'altra diocesi non sia mai stato prestato dal chierico ordinato appunto per quello scopo, né interessi il fatto che il chierico così ordinato non abbia mai avuto il domicilio nella diocesi per il cui servizio è stato ordinato. Ciò, al più, potrebbe indurre a pensare che il Vescovo ordinante non abbia osservato il Can. 956, ma non se ne potrebbe dedurre l'invalidità del conferimento della prima tonsura, di cui trattò allora la S. C. del Concilio (2).

4. - Dal sin qui detto è chiaro che la risposta attuale della Pontificia Commissione del Codice non è altro che la promulgazione dell'opinione già vigente in Curia, e la soluzione autentica serve ad eliminare qualsiasi dubbio in proposito relativo alla concordanza del Can. 111, § 2 con il Can. 969, § 2. Per conseguenza, basta, per l'incardinatione, il semplice proposito del chierico di dedicarsi al servizio e all'obbedienza dell'Ordinario della diocesi per la quale è stato promosso agli Ordini, così che rimane superfluo perfino il giuramento assertorio di stabilità, e, senza una formale escardinatione, questo chierico non può più aggregarsi ad altra diocesi.

5. - Naturalmente, assodato che il Vescovo della diocesi, per la quale uno è stato ordinato e quindi incardinato, è l'Ordinario proprio del chierico ordinato, ne segue che solo quell'Ordinario come Ordinario proprio gode di un diritto, inerente alla sua qualità ed esclusivo, sia di promuovere quel chierico agli Ordini superiori, sia di dar le dimissorie perché un altro Vescovo lo promuova; e ciò quand'anche il chierico, ordinato in servizio della sua diocesi, secondo il sin qui detto, non abbia ancora calcato il suolo della diocesi, non ne abbia acquistato il domicilio, non abbia prestato ancora il servizio promesso alla diocesi.

La ragione è evidente. Egli solo è il Vescovo proprio di quel nuovo ordinato che gli è, a tutti gli effetti, suddito e può essere da lui richiamato in diocesi quandochessia. E nessun Vescovo può neppur conferire la prima tonsura a un suddito altrui senza le legittime lettere dimissorie del proprio Vescovo (3), sia perché anche il conferimento della prima tonsura si dice *ordinatio* nel Codice (Can. 950), sia perché proprio con la prima tonsura un laico diviene chierico e si incardina alla diocesi per il cui servizio è stato ordinato (Can. 111, § 2).

Si noti infine che il Can. 111, § 2 non ha fonti. Esso è il risultato di un'evoluzione ed elaborazione giuridica profonda, che non scaturisce da documenti particolari, ma è frutto di somma sapienza e prudenza della Chiesa che sa adattare alle condizioni speciali di tempi, di luoghi e di persone la sua bimillenaria legislazione. Naturalmente, appearing come una innovazione, la disposizione richiese il suo tempo per affermarsi. Noi abbiamo constatato ed enumerato le diverse fasi di questa affermazione, la cui ultima manifestazione la troviamo appunto nelle presenti risposte della Pontificia Commissione del Codice.

(1) Ne parlarono però *Il Monitore Ecclesiastico*, 1920, pag. 57; *Periodica*, 1932, pag. 236-237.

(2) HILLING, *Codicis Iuris Canonici interpretatio*, Friburgi Brisigavorum, 1925, pag. 9-10.

(3) *Pontif. Comm. Cod.*, 17 febr. 1930.

II - DE RELIGIOSORUM SAECULARIZATIONE.

Utrum verba *loci Ordinarius*, de quibus in canone 638, designent *Ordinarium loci commorationis religiosi*, an *Ordinarium loci domus principis*.

R. *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam.

(Pontif. Comm. Cod., 24 iul. 1939).

Annotazioni. — 1. - L'uscita dalla Religione, nella quale uno ha emesso voti pubblici, può essere *volontaria* o *involontaria*. L'uscita volontaria può essere ancora *legittima* o *illegittima*. E l'uscita volontaria legittima può avvenire in uno dei seguenti modi: a) cessazione dei voti; b) nullità dei voti; c) escaustrazione; d) secolarizzazione.

La presente decisione della Pontificia Commissione del Codice si occupa appunto, con il richiamo al Can. 638, della escaustrazione e della secolarizzazione per gli Istituti religiosi di diritto diocesano.

L'indulto per un Religioso stretto da voti di rimanere fuori della Religione, se è di natura perpetuo con piena ed assoluta soluzione dei vincoli che lo univano alla Religione, si dice *secolarizzazione*; se invece ha carattere temporaneo e i vincoli con la Religione sono solo rallentati, si dice *escaustrazione*. In ambidue i casi, l'indulto è concesso unicamente dalla Santa Sede per i Religiosi di diritto pontificio, dall'Ordinario del luogo pei Religiosi di diritto diocesano (Can. 638).

2. - Una Religione di diritto diocesano è *autonoma* quanto al regime interno ed è governata dai propri Superiori; ma, quanto al regime esterno e giurisdizionale, dipende dall'Ordinario del luogo, il quale, interrogato in proposito il competente Dicastero della Curia Romana, la erige con proprio decreto (Can. 492, § 1) e le rimane superiore effettivo (Can. 500, § 1), finché non si sia verificato un intervento formale della Santa Sede, sia pure nella forma del così detto *decreto di lode* (Can. 492, § 2) (1). Così costituita, la Religione di diritto diocesano non potrà estendersi al di là dei confini della diocesi, nella quale è nata, senza il consenso dell'Ordinario del luogo, di quell'Ordinario cioè che ha nel suo territorio la Casa-Madre. Perciò i Superiori, che vogliono varcare i confini della diocesi con una nuova fondazione, debbono, per la prima volta almeno, domandare e ottenere il consenso dell'Ordinario locale d'origine e dell'Ordinario del luogo nella cui diocesi intendono fondare la nuova casa (Can. 495, § 1). Qualsiasi cambiamento che in seguito dovesse verificarsi in un Istituto di diritto diocesano (per es. quanto alle regole, allo spirito, alle pratiche di pietà, ecc.), richiede il consenso di tutti gli Ordinari dei luoghi dove si trovano le singole Case, toccando non le singole Case, ma la Religione come tale. Di qui il dubbio presentato all'esame e alla soluzione della Pontificia Commissione del Codice, a proposito del valore dei termini *loci Ordinarius* del Can. 638.

3. - Bisogna anzitutto osservare che il Can. 198, § 1 enumera tra gli *Ordinarii locorum* anche il Vicario Generale e *ii qui praedictis deficientibus interim ex iuris praescripto aut ex probatis constitutionibus succedunt in regimine*, come per es. il Vicario Capitolare, il Provicario e il Proprefetto Apostolico, il Prosuperiore di missione indipendente.

A tutti costoro molte volte è espressamente proibito di compiere certi atti più gravi senza il così detto *mandatum speciale* del Prelato che regge il territorio *iure proprio* o almeno *iure principali*. Per es., a costoro è inibita la fondazione delle Religioni (Can. 492, § 1), perché una tale fondazione importerebbe degli atti ch'essi non possono compiere o potrebbe portare pregiudizio alla stessa circoscri-

(1) Cfr. *Normae secundum quas S. C. de Religiosis in novis religiosis Congregationibus adprobandis procedere solet*, 6 mart. 1921; *Instructio S. C. de Prop. Fide*, 19 mart. 1937.

zione ecclesiastica territoriale. Ma dove il Codice non li esclude positivamente, come nel Can. 638 sembrerebbe si possa seguire il principio generale espresso al Can. 366, § 1 a proposito del Vicario Generale, *qui ipsum (Episcopum) potestate ordinaria (vicaria) in toto territorio adiuvet*. Preferiamo perciò sotto il termine di *Ordinarius loci* comprendere, nel Can. 638 e nel dubbio di cui sopra, anche il Vicario Generale, e il Vicario Capitolare per i territori di diritto comune, il Vicario Delegato e il Provicario Apostolico, ecc. per i territori di diritto missionario.

Ciò detto, benché, come sopra fu osservato, la Religione di diritto diocesano tale permanga quando anche si estenda nel territorio di parecchie diocesi, il Superiore esterno e giurisdizionale delle singole Case non è l'Ordinario della diocesi nella quale è situata la Casa-Madre della Religione, ma l'Ordinario della diocesi in cui è situata ogni singola Casa.

La risposta al dubbio proposto è dunque pienamente logica e chiara: l'Ordinario, che è competente per concedere l'indulto di escaustrazione o di secolarizzazione ad un Religioso che ha emesso i voti in una Religione di diritto diocesano, è l'Ordinario della diocesi o della quasi-diocesi, nella quale è situata la Casa, cui legittimamente appartiene il Religioso escaustrando o secolarizzando. La ragione è evidente: quello solo è il vero Superiore esterno e giurisdizionale della Casa. L'Ordinario che ha giurisdizione sulla Casa-Madre interverrà o sarà consultato solo in quelle questioni di carattere generale che toccano non le Case singole, ma tutta la Religione come tale.

III - DE HABITU ET INSIGNIBUS CONFRATERNITATUM.

An vi canonis 714 Confraternitas de licentia Ordinarii loci immutare possit proprium habitum vel insignia, quin amittat iura et privilegia, praesertim praecedentiae et indulgentiarum.

R. *Affirmative*, salvis tamen legibus liturgicis.

(Pontif. Comm. Cod., 24 iul. 1939).

Annotazioni. — 1. - Le Confraternite sono associazioni di fedeli a scopo di culto erette in persona morale (Can. 707, § 2, 708). Come persone morali, esse hanno piena capacità spirituale e temporale nella Chiesa, limitata solo dal diritto naturale o da un positivo precetto del Diritto Canonico. Possono quindi possedere diritti e beni spirituali, come grazie spirituali, privilegi, indulti, indulgenze; e diritti e beni temporali. La loro vita si esplica, sotto l'alta direzione e vigilanza dell'Ordinario del luogo, attraverso i *Comitia* o raduni plenari dentro i limiti dei propri *Statuta*. Nelle pubbliche manifestazioni (processioni, funerali e altre funzioni ecclesiastiche), se intervengono collegialmente, portano le loro insegne e la loro croce. Tra le *insegne* primo è l'*abito*, che è considerato come elemento esterno essenziale della vita di una Confraternita, la *medaglia*, la croce, lo stendardo, ecc. Tali insegne le Confraternite le assumono con il consenso esplicito e speciale dell'Ordinario del luogo (Can. 713, § 2), né possono più abbandonarle o cambiarle senza un nuovo esplicito permesso (Can. 714).

2. - Di qui il dubbio presentato alla soluzione della Pontificia Commissione del Codice, se cioè, abbandonando o cambiando l'abito o le insegne nei modi legittimi, una Confraternita conservi o meno i diritti e i privilegi dei quali si trovi in legittimo pacifico possesso, in particolare la precedenza e le indulgenze.

Riguardo alla precedenza, la ragione del dubbio sta nel Can. 709, § 1 che prescrive che i Confratelli non possano partecipare attivamente alle funzioni ecclesiastiche se non portino il loro abito e le loro insegne (cfr. anche, per analogia, il Can. 706). Il Can. 718 poi fa loro un obbligo esplicito di intervenire alle pubbliche processioni consuete, per es. a quella del *Corpus Domini* (Can. 1291,

§ 1), *collegialiter cum propriis insignibus et sub proprio vexillo*. Finalmente, il Can. 701, § 3, formulando un principio generale valevole per tutte le Associazioni laicali nella Chiesa, toglie il diritto di precedenza a quei Corpi che non intervengono *collegialiter* (almeno in tre) *sub propria cruce vel vexillo et cum habitu seu insignibus Associationis*.

Similmente, la ragione del dubbio in rapporto all'acquisto delle indulgenze sta nel fatto che, con il cambiamento dell'abito o delle insegne, si altererebbero le condizioni espressamente richieste nella concessione delle indulgenze. Anzi la medesima concessione dovrebbe perdere il suo valore interamente per tutta la Confraternita come tale, per il fatto che in questa le circostanze, dopo il cambiamento dell'abito e delle insegne, restano cambiate, ed ogni concessione privilegiaria suppone la condizione tacita o espressa: *rebus sic stantibus*.

3. - Ma si deve pur osservare che il cambiamento, prospettato nel Can. 714 e nel dubbio proposto, è assolutamente legittimo e fatto nelle debite forme con il consenso della autorità competente. La perdita dei privilegi e diritti della Confraternita non si potrebbe, nel caso, considerare né come pena di un delitto inesistente, né come conseguenza logica e naturale di un atto puramente accidentale, che non cambia, per sé, la natura e lo scopo della Confraternita, ma ne modifica solo le apparenze esterne. La Confraternita rimane quale era prima, nella sua essenza e nella sua intima struttura giuridica, e quindi conserva la capacità che aveva all'atto della sua erezione canonica.

Logicamente pertanto la Pontificia Commissione del Codice decise il dubbio in senso affermativo, che cioè la Confraternita, che cambia il proprio abito o le proprie insegne nella forma voluta dal Can. 714, non perde né il diritto di precedenza, né le indulgenze che aveva prima ottenute dalla competente autorità ecclesiastica.

Salvis tamen legibus liturgicis, per quel che concerne speciali condizioni fissate, per l'acquisto delle indulgenze, proprio a quegli oggetti che si vogliono cambiare. Per es., se l'indulgenza della Confraternita fosse annessa a quella particolare medaglia che era prima un segno (*insignia*) della Confraternita e che ora si vuol cambiare con un'altra di diversa forma o colore, di diversa materia, che porta un'immagine o emblema diverso, è chiaro che non si può dire senz'altro che la Confraternita conserva quella indulgenza pur avendo cambiato la medaglia. Bisognerà in questo caso fare indulgenziare anche la nuova medaglia senza più tener conto dell'indulgenza annessa all'antica e che ora è perduta.

Da notare infine che l'ordine della precedenza tra le Associazioni dei fedeli è dato dal Can. 701, § 1-2, in armonia con i criteri generali della precedenza contenuti nel Can. 106.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

RECENSIONI

Mons. NICOLA DR. FANELLI, *La Procedura Canonica nei processi amministrativi e penali. Manuale per le Curie e per i Parroci*. Vicenza, Società Anonima Tipografica fra Cattolici Vicentini, 1936, pag. 126. L. 4.

L'Autore, con sobrietà e chiarezza, con esposizione facile ed accurata, illustra la procedura canonica amministrativa e penale così come essa è elaborata dalla legislazione (libro IV, parte III del Codice di Diritto Canonico). Egli tratta quindi, in parti distinte, del processo sommario amministrativo per la rimozione e trasferimento dei parroci (pag. 23-68), e per la punizione di tre reati commessi dai beneficiati: contro il parroco non residente, contro i chierici concubinari, contro i parroci negligenti (pag. 69-102).

Una appendice di ricapitolazione, con casi concreti, chiude il prezioso lavoro dedicato agli Eccellentissimi Ordinari, custodi del Diritto, e ai reverendi parroci colpiti da infortuni sul lavoro.

Lo scopo del Manuale, che espone sistematicamente la materia seguendo l'ordine del Codice, è di far da guida agli Esaminatori Sinodali e ai Parroci Consultori, per la parte che hanno nei processi disciplinari; e da difesa ai parroci, che nel loro difficile e laborioso ministero hanno a patire, per la fralezza umana e per la nequizia degli uomini, persecuzioni e accuse talvolta insussistenti.

Se il dotto Mons. Fanelli continuasse l'opera delle sue guide, volgarizzando altri punti importanti, purtroppo trascurati, del Codice,

agevolerebbe a molti il compito di sfogliare grossi volumi e farebbe anche evitare numerose trasgressioni dovute più all'ignoranza che ad altre cause.

Don AGOSTINO PUGLIESE.



B. VERZEROLI, *Etica generale secondo i principi della Filosofia perenne*. Vol. I, pag. VIII-382. Roma, Libreria F. Ferrari. L. 12.

Il Verzeroli, in questo suo volume non ha voluto tentare cose nuove: ci troviamo di fronte ad una operetta divulgativa dei principi fondamentali dell'Etica Perenne. Difatti dopo un'introduzione sulla natura e sui metodi dell'Etica, si apre la trattazione sul fine ultimo dell'uomo, sull'atto umano e tutto ciò che possa influenzare il mondo della volontarietà, e finalmente sulla moralità degli atti umani (forma della moralità, sistemi di morale, norma e fonti della moralità). La dottrina ammannita è quella tradizionale.

Quanto al metodo di esposizione il V. ha voluto evitare la rigida forma scolastica, dando alla trattazione movenze meno tecniche e formali: non abbiamo pertanto il rigoroso manuale scolastico, ma una esposizione ove spesso al principio è congiunta la esemplificazione e la esortazione, e dove in ogni pagina si fa notare il calore cristiano ed apostolico dell'Autore. Avremmo desiderato però che venisse mantenuto sempre il tono facile, progressivo e moderno, in modo che il libro fosse davvero « alla portata

di tutti » (pag. VIII), mentre talora ci troviamo di colpo nella formula tecnica scolastica: non sarebbe stato possibile tradurre per tutti in veste moderna il « finis qui », « finis cui »... l'universale di prima e di seconda intenzione?...

Talora la formula specialmente nella valutazione degli avversari avrebbe potuto essere più precisa e meno aggressiva: tuttavia l'indole del libro, destinato a seminare germi di volontà di bene « nell'ora di travimento, di oscurità morale che stiamo attraversando », fa sì che si possa perdonare quella mancanza di rigore che si deve esigere in un libro di pura scienza.

Don GIUSEPPE GEMMELLARO.



D. GIULIO LORINI, *L'uomo di Dio* (Note sulla vocazione sacerdotale). In famiglia - Nella parrocchia - Nel Seminario. Torino, S. E. I., 1938, pag. VIII-190. L. 8.

Sono soltanto « note » queste pagine che l'A. ha scritto specialmente per quanti hanno l'alto e delicato incarico di formare il clero. Non c'è quindi da pretendere la compiutezza e la logicità di un trattato, benché forse si poteva desiderare, per lo scopo che il libro si prefigge, una maggior profondità di dottrina e una più vasta esperienza.

Lo stile è sobriamente elegante: si legge quindi volentieri e si segue con interesse quanto l'A. viene man mano esponendo secondo il programma che traccia nella prefazione (pagina VII): « A questo mira il presente lavoro: dopo brevi cenni sull'ordine sacro, studiare e far conoscere quella meravigliosa opera divino-umana che indirizza e forma via via nella parrocchia e nel seminario, il Sacerdote "uomo di Dio". Difficoltà sull'argomento, qua e là delicate assai, non mancano certo; quindi la meglio è andare per la via netta e sicura, segnata dalla Chiesa e dai Santi, con fedele, amorosa fedeltà, raccogliendo a piene mani, come appunto si è cercato di fare in queste note sulla vocazione sacerdotale ».

Qualche riserva va fatta su quel che dice l'A. a pag. 124-126 a proposito del direttore spirituale.

La preferenza vien data a un giovane sacerdote anziché a un anziano e ciò per la « riprova dei fatti ordinari: i giovani se la intendono più con un giovane che con un vecchio ».

Non sappiamo se l'A. abbia potuto fare molte esperienze al riguardo. Sinceramente pensiamo diversamente: per la nostra esperienza diretta della stessa vita di seminario e per l'esercizio del sacro ministero in vari ambienti.

E cioè riteniamo che (fatte le debite eccezioni) sia da preferirsi *ceteris paribus* per l'ufficio così importante e delicato della direzione spirituale nei seminari una persona, che sia già matura d'anni e che possa quindi aver fatto sufficienti esperienze per avviare saggiamente i giovani aspiranti alla sublime mèta del Sacerdozio.

Don GEROLAMO LUZI.



A. D. SERTILLANGES, O. P., *Catechismo degli increduli*. (Versione autorizzata dal francese del P. S. G. Nivoli, O. P.). Torino, S. E. I., 1937, pag. 352. L. 15.

È un'opera che non rientra nel genere catechistico, come s'intende comunemente. Si tratta di un lavoro apologetico, in cui l'incredulo vien man mano portato alla piena conoscenza della verità cattolica. Perché questa continua irradiazione di luce divina appaia più umana e quindi più convincente, l'A. ha preferito giustamente la forma dialogica, per cui il supposto incredulo può continuamente interloquire. Altri forse desidereranno la forma del trattato, ma è innegabile che il metodo prescelto offre non pochi vantaggi.

E l'A. procede con vivacità, e convinzione. Ogni tanto si ritrovano pagine smaglianti e potenti di particolare efficacia e sprazzi di luce che ti inondano e ti fanno intravedere ragioni luminose.

Tali alcuni brani sulla Provvidenza (cfr. a pag. 31 intorno alla universale affermazione della vita), sul Cattolicesimo (cfr. a pag. 51 una bella sintesi delle varie religioni per dimostrare che quanto v'è di buono in ciascuna di esse, lo si ritrova nella fede cattolica), sul mistero in genere,

sulla Trinità, Redenzione, Chiesa, Sacramenti ecc. Se si volesse continuare ad esemplificare non sarebbe certo difficile, perché continuamente si ritrovano tali brani.

L'A., mente singolarmente penetrativa, è anche conoscitore di molte opere di genere anche assai diverso. E ne dà largo saggio in questo lavoro. Ci sarebbe piaciuto, che le singole citazioni fossero presentate non con la sola indicazione dell'autore (come generalmente fa), ma anche dell'opera e dell'edizione usata.

È un lavoro un po' seccante questo dell'accuratezza nelle citazioni, ma è un grande servizio che si fa, a chi acquista i libri per studiarli.

Infine diremo schiettamente il nostro parere sul valore *pratico* dell'opera. È intitolata *Catechismo degli increduli*: tende quindi a penetrare e conquistare. E ce n'è tanto bisogno. Quanti increduli purtroppo nelle nostre città, che pur vantano una più che millenaria tradizione cristiana e godono di una efficiente organizzazione ecclesiastica!

P. Franco Serrano, C. M. F. recensendo questa traduzione nel *Commentarium pro religionis et missionariis* (gennaio 1939, pag. 58) conclude asserendo che il lavoro del Sertillanges *constituye un precioso regalo que las almas buenas puedan ofrecer a personas parientes o amigas que ahora ven con dolor alejadas de la verdad*.

A noi invece non sembra, che questo catechismo possa essere largamente diffuso in mezzo agli increduli, eccettuati gl'intellettuali, cui convenga offrire un'opera nella quale si presenti la dottrina cattolica acutamente elaborata. Riteniamo cioè che molti increduli (anche d'una certa cultura) non abbiano la capacità di seguire lo svolgimento dei ragionamenti, che si susseguono con voli, cui è necessario premettere un allenamento alquanto faticoso. Ci sono frasi ed espressioni che danno del lavoro anche a chi è solito a leggere libri di religione. Per es., a pag. 28: D. *Il peccato... R. È una attività felice sopra un punto, quello che tenta il peccatore, ma che la ragione abbandona. Un vizio non è che una virtù mal collocata*. Risposta indubbiamente profonda, ma a quanti tornerà veramente comprensibile?

Altrove è possibile, stando al solo testo, una falsa interpretazione. Così a pag. 208 del Papa

è detto che è giudice supremo, e il suo giudizio è naturalmente inappellabile, salvoché, essendo egli uscito dal suo ufficio, non meriti che si dica, come a torto fece Pascal nel momento dei suoi oblii giansenistici: « *Ad tuum, Domine Iesu, tribunal appello* ». E non si danno altre spiegazioni, che pur sarebbero necessarie o almeno convenienti.

Concludendo: è un'opera di alto valore e che potrà fare del bene. Ma in una nuova edizione si curi una traduzione letterariamente più scorrevole e anche più adattata alla mentalità italiana.

Così il bel lavoro del Sertillanges farà anche maggior bene per quegli increduli intellettuali, cui apostolicamente si dirige.

Don GEROLAMO LUZI.



MARCOLINO DAFFÀRA, O. P.: *Dio*. Esposizione e valutazione delle prove. S. E. I. Torino, 1938, L. 20.

« Le speculazioni intorno Dio costituiscono il più ricco patrimonio spirituale dell'umanità. Metterle alla portata dei giovani, che debbono risolvere il loro problema della vita, mi sembra opera degna e meritoria ».

E l'opera è stata compita egregiamente nel libro del P. Daffàra, che presentiamo al pubblico studioso. Ben dichiarata la distinzione che passa tra il campo della pura ragione e quello della rivelazione, l'Autore, esposta la testimonianza dei Padri circa la capacità naturale della mente a conoscere l'esistenza di Dio, prima di passare all'argomentazione esplicita, presenta, ed è cosa utilissima anzi direi necessaria, lo svolgimento storico delle questioni circa la causa prima dell'essere. Si passano così in rassegna i sistemi di Platone, di Aristotele, degli Stoici, degli Accademici e dei Neoplatonici, fino al tramonto della filosofia pagana ed al sorgere di quella cristiana. Uno studio accurato è impiegato attorno agli argomenti di S. Agostino ricavati dall'eternità delle verità, per dichiarare come il Santo Dottore partendo da qualche cosa di reale, non pecchi di soggettivismo e di idealismo. La verità è superiore alla nostra mente.

Senza trascendere la ragione non si può spiegare la vita della ragione... In un certo senso Dio è questa verità. S. Agostino è in qualche misura, innegabilmente, platonico ed il suo argomentare si riproduce in Bossuet, in Leibnitz, ed anche su altra base, erronea, negli idealisti. Prima di raggiungere S. Tommaso si imponeva la critica del famoso argomento a priori di S. Anselmo, e così ben preparato il terreno, si dà principio alla esposizione delle cinque vie od argomenti usati dal Dottore Angelico, tutti a posteriori, per dimostrare l'esistenza di Dio: dalla natura del moto, dalla causalità, dalla contingenza delle cose, dalle molteplici graduate perfezioni di esse, dalla finalità dell'agire della natura. Ognuno dei cinque argomenti è con cura esposto e difeso dalle obiezioni; l'ultimo con particolare interesse da quelle dell'attualismo gentiliano.

Interessante assai, e fondamentale in materia, l'esposizione (capo XVII) della dottrina sull'oggetto dell'intelletto, sul potere astrattivo della mente, sulla distinzione tra l'idea e l'immagine fantastica, sul valore ontologico e trascendentale delle prime nozioni e dei primi giudizi della mente.

L'Autore spiega in seguito come il concetto di Dio risultante dalle prove tomistiche, si possa veramente formare nell'intelligenza, sebbene limitato ed imperfetto.

Uno sguardo inoltre alla prova di Cartesio fondata sull'idea dell'infinito e a quella di Pascal, *ad hominem*, contro l'ateo: l'argomento cioè della scommessa che Dio esiste, con un calcolo di probabili guadagni e di probabili perdite, qualora, supponendo incerta l'esistenza di Dio, si scegliesse di credere ugualmente in Lui, oppure di non credere.

È discusso anche, e sostanzialmente svalutato, il tentativo di dedurre logicamente l'esistenza di Dio dalla ragione pratica, dall'azione, dal sentimento religioso. In ultimo è criticata la prova dedotta dall'esperienza religiosa, specie nella forma proposta modernamente da Rodolfo Otto nel libro « Il Sacro ». Per quest'autore il sentimento religioso è primigenio, non derivato, avente fisionomia tutta propria, irriducibile ad altri sentimenti umani: è una facoltà alogica, prerazionale, predialeitica.

Si conchiude il libro con lo studio della prova per i miracoli, le profezie e la conservazione della Chiesa Cattolica.

La questione dell'esistenza di un Dio personale, creatore, è vitale e interessa tutta la pratica. Per questa è un punto di partenza; ma per l'intelletto la sua soluzione affermativa è un punto di arrivo? Voglio dire che di fatto quando la si affronta in un modo riflesso dal filosofo, l'uomo l'ha forse già risolta in altre maniere indirette: coll'educazione ricevuta, cogli studi fatti, per l'indole individuale, pei bisogni del cuore. Il filosofo che si appressa alla questione è già ricco di molte idee filosofiche più o meno coscienti, e forse è già seguace di un determinato sistema; la soluzione in fondo in fondo è già pregiudicata, se pur non è già prestabilita; si tratta solo di darle una forma, una sistemazione filosofica. Tutta la filosofia sistematica e storica entra dunque in questo studio, sia nel proporre gli argomenti, che nel risolvere le difficoltà, le quali sciolte una volta rinascono, purtroppo, talora improvvisi nel corso della vita dinanzi a cognizioni o impressioni nuove, domandando risoluzioni sempre più soddisfacenti. Evidentemente l'Autore non ha potuto trattare per disteso, esaurientemente tutti i quesiti filosofici che si presuppongono allo studio del problema, o che lo accompagnano; ma ne tiene il dovuto conto e non li perde di vista. Ha voluto che nel suo libro si contenesse con chiarezza e metodo, senza petizioni di principio, senza vane tautologie tutto ciò che tocca l'argomento. Il volume costituisce perciò una piccola intera biblioteca sulla questione; anche senza voler affermare che sia stato detto sempre tutto il possibile a dirsi, per es. sul rapporto tra gli argomenti di Aristotele e quelli di S. Tommaso. E la Bibliografia vi è abbondante e precisa. È dunque un lavoro coscienzioso, utilissimo e direi indispensabile, anche dopo i molti simili che lo han preceduto, per colui specialmente che avesse da rinforzare le sue certezze sul grave problema, per chi soprattutto dovesse istruire altri in proposito. In questo senso è anche per giovani; ma in realtà la difficoltà dell'argomento e la serietà della trattazione ne fanno un libro di cultura superiore. Tutto vi è pensiero, calore di ragionamento; sfoghi poetici pochi, ma

efficaci. Pane tutto di frumento, ben digeribile per chi ha la pazienza di ben masticare.

L'indice generale è accurato e accompagna validamente la lettura; ma se nel testo stesso fossero ripetuti i singoli argomenti trattati e non si costringesse il lettore a ritornare all'indice, lo si avrebbe meglio aiutato nella sua fatica. In libri come il presente, gli accorgimenti editoriali sono di grande importanza; quando si studia sul serio non si ama di essere disturbati.

Auguriamo che il libro possa giungere nelle mani di tutti coloro che nelle verità religiose hanno bisogno di una base razionale più ampia di quella che basta ai meno dotti.

A pagina XIV prima linea «dalla considerazione che l'esistenza del mondo non ripugna ecc.» forse è da leggere «dalla considerazione che la non esistenza, ecc.».

Don ALESSIO BARBERIS.



S. GOYENECHÉ, *De Religiosis; De Laicis*. Roma, Herder, 1938.

Tutti i lettori del *Commentarium pro Religiosis*, la magnifica Rivista pubblicata a Roma dai RR. PP. Claretiani fin dal 1920, che tanta luce sparge nel mondo intorno agli intricati problemi della vita e delle attività dei Religiosi, conoscono il chiarissimo P. Goyeneché che da 19 anni vi collabora attivamente accanto ai nomi illustri dell'indimenticabile P. Maroto († 1937) e del valoroso P. Larraona. E i numerosi ex alunni ed alunni delle Pontificie Università di Sant'Anselmo, del Laterano, del *Pontificium Institutum utriusque iuris* che lo ebbero o lo hanno Professore amatissimo, proveranno un vero godimento spirituale nel leggere il dotto 2° volume del Maestro, che quattro anni fa (1935) iniziava la pubblicazione di un Corso di Diritto Canonico con un 1° volume sulle *Normae Generales* e le *Personae*, parte I, frutto, come il volume presente, di lunga esperienza, di maturo giudizio, di dottrina giuridica non comune, di abilità pratica e tecnica eccezionali.

Perché il presente lavoro nacque nella scuola e nella vita; nelle dispute in seno alle Congregazioni Romane, nelle quali l'A. è apprezza-

tissimo Consultore, e nelle consultazioni private che da ogni parte del mondo Religiosi e dotti gl'invisano continuamente. Raramente ci avviene d'imbatterci in un volume che contenga, come questo, in così breve mole, tanta sapienza giuridica così armonicamente distribuita e così concentrata da non nuocere affatto alla chiarezza, anzi da essere ornamento fulgido della perspicuità e della scolasticità del metodo e indice nello stesso tempo del valore giuridico del suo Autore. Veramente il discepolo e collaboratore del Maroto ne ha ereditato lo spirito acuto e penetrante e fa onore al Maestro.

Il metodo è essenzialmente scolastico: nozioni, principi, conclusioni, questioni. L'ordine è sistematico, pur non allontanandosi dall'esegesi dei Canonici. Metodo e ordine sono tradizionali nello studio del Diritto. Ne è risultato un vero gioiello in genere suo, rigurgitante di dottrina e palpitante di attualità. Nessuna questione è tralasciata; la soluzione è proposta sinteticamente, come frutto di lunga elaborazione e di arrovellamento nella ricerca della brevità e della chiarezza. Opportuni richiami alla dottrina e alla giurisprudenza e necessari rinvii al *Commentarium pro Religiosis* per una più vasta visuale della materia completano il lavoro, commendabilissimo per la scuola, soprattutto dei Religiosi, e per la pratica. La conoscenza profonda che l'A. dimostra della vita dei Religiosi e dell'organismo e meccanismo delle Religioni rendono poi il volume prezioso per chi vuole addentrarsi in uno studio di diritto interno comparato. La stampa è riuscita nitida e piacevole all'occhio. Un'accuratezza speciale e, direi, meticolosa l'A. ha messo nella raccolta e nella cernita dell'abbondante bibliografia.

Il presente volume (2° della serie) contiene la II e la III parte del libro II del Codice di Diritto Canonico. Un *index rerum* in fine facilita di molto le ricerche e le consultazioni. Aspettiamo con ansia gli altri volumi che completeranno il succoso commento al Codice che il P. Goyeneché ci promette, mentre auguriamo di cuore ai due volumi pubblicati la più larga diffusione.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

Sac. GIAC. MEZZACASA, Dottore in teologia e S. Scrittura. *Il Salterio e i Cantici*. Testo latino e italiano. Annotato e disposto secondo la recitazione dell'Ufficio Divino, 1939-XVII. Società Editrice Internazionale, Torino.

La recitazione intelligente e devota di non pochi brani ed anche di parecchi Salmi per intero, a motivo della oscurità del testo latino della Volgata, riesce difficile non solo ai principianti, ma non di rado anche a coloro che da un buon numero di anni adempiono il dovere quotidiano della recita del S. Breviario. Ritengo che i miei confratelli siano d'accordo con me nel riconoscere questa difficoltà e nel benedire quelli che si adoperano per rendere sempre più intelligibile il sacro Testo!

Tra costoro annoveriamo con piacere il Sac. Dott. Giacomo Mezzacasa, Salesiano. Già nell'anno 1929, dopo molti anni di studio dell'ambiente semitico e delle lingue orientali, bene preparato dall'insegnamento nella scuola, aveva pubblicato presso la Scuola Tipografica salesiana di Milano *Il Salterio e i Cantici*. Allora solo il testo latino con note esplicative. Esaurita omai quella edizione, ne ha pubblicato una seconda, aggiungendovi la traduzione italiana di tutti i Salmi e Cantici del Breviario, parecchie nuove e più ampie introduzioni, note critiche e raffronti di testi.

Il commento e le note non saltano già le difficoltà, ma le rilevano a fine di scioglierle, in modo che nessuna, si può dire, delle frasi oscure del Salterio, è priva di delucidazione. Il miglior commento però è dato dalla traduzione stessa del latino della Volgata, cioè del testo ufficiale della Chiesa Romana Cattolica, che si usa nella recita del Breviario. Non era il caso che il traduttore ci desse una versione fatta direttamente sul testo massoretico, o ne tentasse una sulla scorta di un testo criticamente ricostituito. Per ottenere lo scopo bisognava stare al latino, delucidando quel testo che si recita come preghiera, verso per verso, frase per frase. Ha voluto insomma andare incontro a quei volenterosi che pur non disponendo di

molto tempo per studiare, desiderano di ben comprendere quel che dicono quando pregano. Del resto si può dire che il Mezzacasa traduca dall'ebraico, in quanto che tiene sott'occhio il testo originale e lo ricerca nel latino della Volgata. Questo spiega perché talora l'italiano dica cose insospettite a chi legge solo il testo latino; ciò che spesso non è spiegabile senza supporre che abbia avuto la direttiva dell'ebraico. Succede quindi che tratti a prima vista in traducibili dal latino, nella versione del Mezzacasa finiscano per rivelarci il loro contenuto! Cito ad esempio il salmo LXVII, uno tra i più oscuri in cui c'inciampiamo anche noi, da anni.

Il libro però non può conseguire il suo scopo senza una condizione ed è questa che nella recitazione dei Salmi si entri preparati dallo studio. Chi prega, mentre prega, non può studiare, poiché questo lo porterebbe a interruzioni considerevoli e distrazioni prolungate; ma nulla vieta, almeno io penso così, che accanto al Breviario si tenga aperto il piccolo e comodo libro del Mezzacasa, del medesimo formato e disposto nel medesimo ordine, e qualche volta nei punti più oscuri vi si getti sopra uno sguardo alla svelta. Parlo, s'intende, di chi già se lo sia reso familiare colla lettura attenta e assidua fuori della preghiera, in modo che un semplice colpo d'occhio gli permetta di far tornare a galla rapidamente dalla sotto-intelligenza le idee ivi giacenti. Così l'esperto suonatore in un momento di accidentale smarrimento, o di confusione, o di arresto, ritrova di colpo con un furtivo sguardo il tasto che deve toccare. Noi che da vicino abbiamo accompagnato per parecchi anni il coscienzioso lavoro del Mezzacasa e che abbiamo visto quante ore e talora quante giornate durasse la sua perplessa ricerca del senso, del contesto e poi della parola che, sia lessicalmente, sia contestualmente, riproducesse con esattezza il sacro testo, auguriamo giustamente al suo lavoro una larga diffusione tra gli Ecclesiastici. Aiutandone la preghiera, esso riuscirà di vantaggio alla Chiesa e di gloria a Dio!

Don ALESSIO BARBERIS.

NOTIZIARIO

VI Congresso Internazionale della regalità di Cristo. — Ebbe luogo a Lubiana nei giorni 28, 29, 30 luglio u. s. Vi presiedette in qualità di Legato a Latere, Sua Emin. il Card. AUGUSTO HLOND della Congregazione Salesiana, Primate della Polonia.

Letto l'Autografo di S. Santità Pio XII, che lo nominava suo Legato a Latere, aperse le grandi assisi tenendo il discorso inaugurale.

Vi presero parte l'Emin. Card. ADEODATO PIAZZA, Patriarca di Venezia, tutti i Vescovi della Jugoslavia e molti di altri paesi. Anche la Cina e la Siria vennero rappresentate.

I Congressisti erano oltre centomila provenienti da molte Nazioni, in particolare dall'Italia, Ungheria, Francia, Belgio, Germania, Polonia, Romania.

Furono trattati i seguenti temi: 1. *Natura e scopo della rinascita religiosa*, svolto in sloveno dal Dott. VITTORIO KOROSEC dell'Università di Lubiana, e in tedesco dal parroco Dott. LAROS. I due relatori fecero rilevare che il pensiero moderno si è sempre più allontanato dallo spirito di dipendenza da Cristo Re a motivo dell'influenza del liberalismo e del razionalismo. Di qui la necessità, dissero, di ritornare al primitivo spirito cristiano. - 2. *Rimedi e vie per la rinascita religiosa*, svolto dal P. PELLEGRINO, S. J. - 3. *L'attività che svolgono le « Opere per la regalità di Cristo »* svolto da Mons. QUENT, Vicario Generale di Parigi. - 4. *L'educazione delle nuove generazioni*, svolto da S. E. Mons. RUGGERO BEAUSSART, Vesc. Aus. dell'Arciv. di Parigi. - 5. *La coscienza cristiana nella vita pubblica*, svolto da S. E. Mons. GIUSEPPE UICIC, Arcivesc. di Belgrado. - 6. *Tutto il mondo a Cristo*, svolto in due sottotemi: a) *I laici nella Chiesa* dal P. SWIEZAWSKI; b) *La collaborazione dei laici nella rigenerazione religiosa* dal P. BELA PANGHA.

XXVI Settimana sociale dei cattolici belgi di lingua francese. — Si svolse a Lovanio il 22, 23, 24 dello scorso agosto. Erano presenti sacerdoti, religiosi e laici dell'uno e dell'altro sesso. La seduta fu aperta dal P. RUTTEN. Furono trattati i seguenti temi: a) *Il concetto cristiano della famiglia*, svolto dal canonico DERMINE, direttore delle opere sociali della diocesi di Tournai. - b) *Il vincolo coniugale e la coesione familiare nella classe operaia*, svolto dal deputato di Charleroi, OSCAR BEHOGNE. - c) *I fanciulli nella casa operaia*, svolto dal P. LEMAIRE, S. I. - d) *La Chiesa e le nostre organizzazioni operaie cristiane*, esposto da RAIMONDO VERMEULEN.

Corso di aggiornamento all'Università Cattolica del Sacro Cuore. — Si aperse sotto l'alta protezione del Santo Padre Pio XII e di Sua Emin. il Card. PIZZARDO, Prefetto della S. Congregazione dei Seminari e delle Università di Studi.

Ebbe inizio il 28 agosto u. s. con la prolusione del Rettore Magnifico P. AGOSTINO GEMELLI.

Il quale, dopo aver dato il benvenuto a tutti gli intervenuti, ricordò loro il dovere e la responsabilità dei cattolici nel tragico momento attuale.

Dopo la prolusione del P. Gemelli, prese la parola il Prof. LODOVICO DE SIMONE, dell'Università di Napoli, il quale iniziò il corso svolgendo il tema: *La vocazione e la tradizione cattolica del popolo italiano*. Lo stesso Prof. DE SIMONE nella prima lezione svolse il tema: *I principii della tradizione e della vocazione cattolica d'Italia*.

Parlarono poi la Prof.ssa EVA TEA su *Rinascimento visto da un cattolico del Novecento*.

Il Prof. MARIO APOLLONIO della stessa Università Cattolica trattò il tema: *La poesia e la critica ermetica*. Dopo la lezione del Prof. Apollonio l'Eminentissimo Card. SCHUSTER, felicitandosi con i presenti, ricordò loro la bella preghiera di San Gregorio Magno: *Dies nostros in tua pace disponas*, e la necessità dello studio della verità, ma sempre a profitto della Chiesa, delle anime e della patria.

La prima giornata ebbe termine con una conferenza serale tenuta dal conte LOVERA DI CASTIGLIONE su una preziosità storica: *La Santa Sindone a Milano*.

Nella seconda giornata il Prof. DE SIMONE riprese il corso delle lezioni svolgendo il secondo punto del suo tema: *Gli sviluppi storici della tradizione e vocazione cattolica d'Italia*. Seguì la lezione del Prof. L. STEFANINI dell'Ateneo padovano su: *Il senso della persona nella filosofia tedesca contemporanea*.

Nel pomeriggio della seconda giornata tennero lezione: 1° Il conte LOVERA DI CASTIGLIONE sul tema: *Il meriggio degli immortali principii*. 2° Il Prof. APOLLONIO sul tema: *Poesia e polemica nella lirica italiana dei nostri giorni*. 3° Il Prof. STEFANINI sul tema: *Il senso della esistenza nella filosofia tedesca contemporanea*.

Nella terza giornata la prima lezione del mattino fu quella del Prof. DE SIMONE sul tema: *La vocazione intellettuale cattolica degli Italiani*. Seguì il Prof. STEFANINI sul tema: *Il senso della storia nella filosofia tedesca contemporanea*.

Nel pomeriggio tennero lezione il conte LOVERA DI CASTIGLIONE su: *La decadenza degli immortali principii*; la Prof.ssa EVA TEA su: *Problemi tecnici e spirituali del Rinascimento: La scuola bresciana e Paolo Veronese*; il Prof. APOLLONIO su: *La crisi della letteratura*.

Nella quarta giornata tennero lezione il Prof. DE SIMONE su: *La vocazione sociale cattolica degli Italiani*; il Prof. ORIO GIACCHI della regia Università di Macerata, sul tema: *Il Codice penale italiano e di procedura penale*.

Nel pomeriggio tutti fecero visita collettiva a Brescia per approfittare della sceltissima mostra d'arte del Rinascimento bresciano, come commento finale alle lezioni della Prof.ssa EVA TEA sul *Rinascimento visto da un cattolico del Novecento*.

Nella quinta giornata il Prof. DE SIMONE concluse il suo ciclo di lezioni sul tema fondamentale: *Tradizione e vocazione cattolica d'Italia*, svolgendo la lezione: *La vocazione e la visione cattolica dell'avvenire degli Italiani*.

Seguì il Prof. ROVELLI, dell'Università del Sacro Cuore, su: *L'ordinamento corporativo italiano*.

L'inattesa e graditissima visita di S. E. Mons. EVASIO COLLI, Vesc. di Parma, Segretario della Commissione Cardinalizia e Direttore Generale dell'Azione Cattolica Italiana, diede al medesimo l'occasione di interloquire, affermando che il nostro pensiero e il nostro affetto attraverso l'Azione Cattolica salgono al Papa, a cui ci orienta sempre la nostra fede. Assicurò che il S. Padre segue sempre con grande premura l'Azione Cattolica; e che l'Azione Cattolica italiana è molto riconoscente all'Università del Sacro Cuore, e tutti i cattolici guardano ad essa come all'*Alma mater*. Riferendosi poi al corso sulla tradizione e vocazione cattolica d'Italia, rilevò come Pio XI, di s. m., con il Trattato ed il Concordato Lateranense, avesse voluto richiamare l'Italia alla sua vocazione cattolica e che ora l'Università milanese imprime nelle menti e l'Azione Cattolica nei cuori.

Nel pomeriggio ebbero luogo tre lezioni di carattere particolarmente italiano e d'argomento di tutta attualità. La prima fu quella del Prof. FRANCESCO VITO su: *L'autarchia economica*. La seconda

del Prof. ROVELLI su: *La Camera dei Fasci e delle Corporazioni*. La terza del Prof. GUACCHI su: *Il nuovo Codice civile (libro I) e sul progetto del nuovo Codice di procedura civile*.

Mons. OLGATI pose termine alle lezioni, sul tema: *Il centenario di Lacordaire*.

Terminata l'ultima lezione il Prof. RICCI ringraziò il Rettore Magnifico a nome di tutti ed offrì una cospicua somma. Indi P. GEMELLI concluse parlando sul tema: *All'alba di un pontificato*.

Nel pomeriggio come corona di tutto si fece un'ora di adorazione eucaristica, predicata dal Rev.mo Sac. ANGELO NOVELLI, Prevosto di S. Eustorgio.

VII Convegno dei laureati dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. — Dal 19 al 26 agosto a Montanina di Velo d'Astico, sede dell'opera «Pro Oriente», ebbe luogo il settimo Convegno estivo dell'associazione «Ludovico Necchi» tra i laureati dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

Il tema di studio svolto fu *La Verità*. Fu preceduto da una giornata di ritiro predicato dal nuovo Assistente Ecclesiastico.

Le relazioni furono: *La verità e l'intelletto*; *La verità e l'educazione*; trattate con particolare competenza dai consocii Professori.

La solenne riunione fu onorata dalla presenza di P. GEMELLI, che tracciò le nuove direttive, e delle loro Eccellenze Rev.me Mons. RODOLFI, Vesc. di Vicenza, e Mons. KURTEFF, Vicario Apostolico di Tracia.

IV settimana di studio per laureati cattolici a Camaldoli. — Si aperse il 1° settembre sotto l'auspicio ed il compiacimento di Sua Santità.

La giornata veniva iniziata con la recita di *Prima*, seguita dalla Messa. Breve ristoro e lezione mattutina.

Nel pomeriggio verso le diciassette avevano luogo comunicazioni su argomenti relativi al tema svolto nella lezione del mattino.

A sera, dopo la recita di *Compieta*, la giornata si concludeva con una breve meditazione affidata ad un sacerdote su argomento relativo al tema generale. I lavori erano presieduti e diretti da S. E. Mons. ADRIANO BERNAREGGI.

I temi delle lezioni furono: *La Chiesa nel pensiero e nell'opera di Gesù - Gli Apostoli iniziatori della Chiesa visibile del Nuovo Testamento - La Chiesa società soprannaturale: pienezza di Cristo - L'unità della Chiesa e problemi relativi - La santità della Chiesa*.

Il tema delle meditazioni tenute da Mons. MANZINI fu: *Riflessi della vita divina e delle note della Chiesa Cattolica nell'anima e nella vita di ogni sincero cattolico*.

Le lezioni furono tenute dai sacerdoti professori EMILIO GUANO e GIUSEPPE SIRI.

Corso d'aggiornamento per i professori di Seminari all'Università Cattolica del Sacro Cuore. — Ebbe luogo nei giorni 4, 5, 6, 7 settembre u. s.

Si iniziò con il prezioso auspicio della benedizione del S. Padre e di S. Em.za il Card. Pizzardo.

Le lezioni furono tenute dai professori: NATALE BUSSI, Mons. FRANCESCO OLGATI, Mons. PIO PASCHINI, ARISTIDE CALDERINI, Mons. AGOSTINO SABA, GIOV. SORANZO, UMBERTO A. PADOVANI, P. CORNELIO FABRO, C. P. S., P. CARLO GIACON, S. J.

Il discorso d'apertura fu tenuto dal Rettore Magnifico P. GEMELLI, il quale diede al corso il carattere di un'azione eminentemente religiosa. Fece varie considerazioni sull'importanza dell'insegnamento della Filosofia e Storia, specie nei Seminari.

Sottolineò il carattere tomistico della filosofia cattolica, che pone in cima a tutto Colui che è.

Pocchia illustrò il carattere del corso, dicendo che non deve essere un insegnamento *ex cathedra*, ma riunione di sacerdoti che mettono insieme la loro esperienza per l'educazione più preziosa della

gioventù; perché da essa dipende l'avvenire della vita cristiana nel mondo. Insistette, infine, sulla necessità che i cattolici conoscano perfettamente la filosofia moderna, ispiratrice di tutti gli errori del mondo contemporaneo.

In memoria del Card. Angelo Maria Dolci Vescovo suburbicario di Palestrina e Arciprete della Patriarcale Basilica Liberiana. — Il 13 settembre, alle 17,15, in Civitella d'Agliano, munito dei conforti di nostra Santa Religione, piamente rendeva la sua bella anima a Dio il Card. Angelo Maria Dolci, Vescovo Suburbicario di Palestrina, Arciprete della Patriarcale Basilica Liberiana.

Era nato il 12 luglio 1867 a Civitella d'Agliano, diocesi di Bagnoreggio, ma nutriva particolare affetto alla città di Orvieto alla quale era legato da speciali vincoli e da secolari tradizioni di famiglia come discendente dai conti di Montemarte che nel Medioevo avevano dato alla Chiesa tante fulgide prove di fedeltà e di devozione.

Come Patrizio Orvietano, compiuti con lode gli studi classici, entrò nella pontificia Accademia dei Nobili Ecclesiastici e si addottorò brillantemente in Sacra teologia e in *Utroque Iure* nel Pontificio Seminario dell'Apollinare.

Nella cappella della medesima Accademia, non molto tempo dopo, poco più che trentenne, il 13 maggio 1900 ricevette la consacrazione episcopale dalle mani del Card. Satolli, avendolo il Sommo Pontefice Leone XIII di v. m., eletto Vescovo di Gubbio.

Dopo sei anni fu promosso alla sede Arcivescovile Titolare di Nazianzo e nominato Delegato Apostolico di Bolivia, Perù, ed Equatore. Ivi seppe assolvere mirabilmente il suo compito delicato specialmente riorganizzando e rafforzando la Gerarchia ecclesiastica in quelle Nazioni.

Il 27 gennaio 1911 venne richiamato alla cura delle anime nella sede Arcivesc. di Amalfi.

Poiché la S. Sede lo inviò Delegato Apostolico a Costantinopoli.

Nel nuovo ufficio, pur trovandosi in una posizione quanto mai difficile ed irta di difficoltà, seppe con il suo eletto ingegno fare sì che le avversità stesse, e non lievi, dell'ambiente ottomano si risolvessero in evidente ed apprezzato vantaggio della fede e della cristiana civiltà. Infatti dopo che già gli Armeni lo avevano invocato salvatore del loro popolo e il patriarca del Fanar lo aveva salutato Angelo Custode dei suoi fedeli, ebbe la consolazione di vedere di fronte alla cattedrale cattolica, sorgere, per contribuzione spontanea di genti di ogni razza e di ogni religione, un monumento a Benedetto XV, alla cui inaugurazione intervenne lo stesso figlio del Sultano.

Va pure ricordata la sistemazione e l'ordinamento delle scuole cattoliche in Turchia, uno dei più preziosi risultati dell'attività del Delegato Apostolico «al quale, soleva dire Enver Pascià, non si può negare alcuna cosa».

Promosso Nunzio in Romania, rendeva alla Chiesa nuovi servigi insigni e tra le sue benemeritenze più segnalate rimangono il Concordato tra il Regno di Romania e la S. Sede, e l'assetto definitivo dello *Status Catholicus Transilvanensis*.

Nel Concistoro del 13 marzo 1933, il Sommo Pontefice Pio XI di v. m., lo nominava Cardinale di Santa Romana Chiesa e nel Concistoro pubblico del 16 marzo gli assegnava il Titolo Presbiterale di Santa Maria della Vittoria. Pochi mesi dopo lo nominava Arciprete della Patriarcale Basilica Liberiana.

Nel Concistoro del 15 giugno 1936, dimesso il Titolo di Santa Maria della Vittoria, optava per la diocesi suburbicaria di Palestrina, rimasta vacante per la morte del Card. L. Sincero, e il 17 agosto dello stesso anno faceva il suo ingresso in Diocesi, partecipando così, come primo atto del suo ministero, alle solenni feste patronali in onore del Martire S. Agapito.

Pio XI lo nominò suo Legato per il Congresso Nazionale di Tripoli.

Ebbe ancora numerosi augusti riconoscimenti per la sua preclara attività svolta a bene delle anime da parte dei Sommi Pontefici Pio XI e Pio XII. Era circondato da particolare venerazione nel campo dell'Azione Cattolica, in cui portò, nei Congressi soprattutto, la sua alta parola di insegnamento e di esortazione.

VIII Settimana Biblica. — Ebbe luogo a Roma presso l'Istituto Biblico nei giorni 25-29 settembre u. s.

Premesso il discorso inaugurale del Rettore dell'Istituto, R.mo P. AGOSTINO BEA, S. J., nella mattinata del 25 settembre furono tenute due lezioni; la prima del P. A. VACCARI, S. J. su: *Pio XI studioso di S. Scrittura*, rievocando sotto questo particolare aspetto la figura del grande Pontefice; la seconda dello stesso P. A. VACCARI, S. J. sul tema: *Illustrazione su recenti pubblicazioni di studi biblici*.

Nel pomeriggio tennero lezione Mons. VINCENZO JACONO sul tema: *Il regno di Dio nel Vangelo di S. Matteo*; e Mons. Prof. PRIMO VANNUTELLI, della R. Università di Roma sul tema: *L'Evangelo di S. Marco e il testimonio di S. Pietro*.

Il 26 nei turni antimeridiani e pomeridiani le lezioni furono svolte dal P. TEODORICO da CASTEL-SAMPIETRO, O. M. C. sul tema: *La salute messianica in S. Luca e negli «Atti»*; da P. VITTI, S. J., Prof. del Pont. Ist. Biblico, sul tema: *I discorsi di S. Paolo*; dal R. Prof. TRISOGLIO, del Seminario Interregionale Umbro d'Assisi sul tema: *Quadro geografico dei Vangeli*, illustrato con una pregevole collezione di diapositive da lui stesso preparate in un recentissimo viaggio in Terra Santa.

Gli argomenti della riunione antimeridiana del 27 furono: a) *Guida all'ultima cena nei quattro Vangeli*, svolto da Mons. Prof. DOMENICO SPITERI; b) *Il processo di Gesù nei quattro Vangeli*, svolto dal P. GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, Passionista, lettore di S. Scrittura nel Collegio Internazionale dei SS. Giovanni e Paolo di Roma.

Il pomeriggio fu dedicato alla visita dell'Abbadia di S. Gerolamo *de Urbe*, fondata da Pio XI nel 1935 per i lavori di emendamento critico della Volgata. In serata vi fu la conferenza con proiezioni dal titolo: *Quadro geografico dei Vangeli*, tenuta da Mons. DOMENICO TRISOGLIO.

Il 28 mattino tennero lezione: a) P. VACCARI, S. J. sul tema: *Il discorso escatologico nei Sinottici*; b) Mons. GIUSEPPE DI SOMMA sul tema: *L'escatologia di S. Paolo*. Nel pomeriggio P. A. M. VITTI, S. J. tenne conferenza con proiezioni su: *Il secondo viaggio di S. Paolo e gli ultimi trovati archeologici*.

Il 29 mattino, la prima lezione fu tenuta dal Can. SALVATORE GAROFALO, Prof. nella Facoltà Teologica del Pont. Ateneo Napoletano sul tema: *Il popolo di Dio nella letteratura biblica anteriore ai Re*. La seconda lezione si svolse sul tema: *Il seme di Abramo alla luce del Vecchio e del Nuovo Testamento*, trattato dal Prof. MARIO COLACCI del Pont. Seminario Regionale di Benevento.

Nel pomeriggio l'assemblea fu onorata da S. E. Rev.ma il Card. GIUSEPPE PIZZARDO della S. C. dei Seminari e delle Università di Studi. P. VACCARI, S. J., Direttore della Settimana, esprime i comuni sensi di ringraziamento all'Illustre Principe di S. Madre Chiesa per l'onore fatto ai settimanalisti. Seguirono le lezioni del P. A. VITTI, S. J., sul tema: *Ultimi studi sull'«Apocalisse»*, e del P. VACCARI, S. J. sul tema: *La S. Scrittura dalla cattedra, sul pulpito e nella stampa*.

Alle ore 9 del 30 settembre, dopo l'invito fatto dal P. VACCARI, S. J. per la IX Settimana, che avrà luogo fra due o tre anni, l'VIII Settimana biblica, così felicemente condotta, ebbe termine con il canto del *Te Deum* e con la Benedizione Eucaristica.

LIBRI PERVENUTI ALLA DIREZIONE DELLA RIVISTA

- AGOSTINO (S.). — *La città di Dio*. Parte I (libri I-II); parte II (libri III-V). Testo, introduzione e note del Prof. CARLO COSTA («Corona Patrum Salesiana», Serie Latina, vol. VII). Torino, S. E. I., 1939.
- AGOSTINO (S.). — *L'orazione del Signore interpretata da S. Agostino*. Traduzione di ONORATO TESCARI. Torino, S. E. I., 1939, L. 4.
- ANDREANI P. MARIO. — *La Grande Promessa predicata*. Soc. An. Tip., Vicenza, 1939, L. 10.
- BELLO P. LEONARDO MARIA. — *Maria Mediatrix di tutte le Grazie*. Milano, «Vita e Pensiero», 1939, L. 2.
- BRETON Frat. VALENTINO MARIA, O. F. M. — *L'Imitazione di Cristo alla Scuola di S. Francesco*. Milano, «Vita e Pensiero», 1939, L. 3.
- CALVI Sac. Dott. G. B. — *La vita interiore e le sue sorgenti*. 2ª ediz. Torino, S. E. I., 1938, L. 6.
- CAPPELLO FELIX M., S. J. — *Tractatus Canonico-Moralis De Sacramentis*. — Vol. I. *De Sacramentis in genere, De Baptismo, Confirmatione, et Eucaristia*. - Appendix: *De Iure Ecclesiae Orientalis*, 1938, L. 35. — Vol. II. *De Poenitentia*. - Appendix: *De Ecclesiae Orientalis disciplina*. Editio 3ª, L. 35. — Vol. II, pars II. *De Extrema Unctione*. - Appendix: *De Iure Orientalium*, 1938, Editio 3ª, L. 15. — Vol. II, pars III. *De Sacra Ordinatione*. - Appendix: *De Iure Orientalium*, 1935. Editio 3ª, L. 27. — Vol. III, pars I. *De Matrimonio*, 1939, L. 35. - Pars II. *De Matrimonio*. - Appendices: *De Iure Matrimoniali Orientalium et De Iure Italico post Concordatum vigente*, 1939, L. 25. Torino, Marietti.
- CERIANI Sac. GRAZIOSO. — *Orientamenti Teologici sul Novecento*. Milano, Soc. editrice «Vita e Pensiero», 1938, L. 6.
- FRANCESCHINI EZIO. — *Il Commento di Nicola Trevet al «Tieste» di Seneca*. Milano, «Vita e Pensiero», 1938, L. 12.
- FRANCESCHINI EZIO. — *Studi e note di Filosofia Latina Medioevale*. Milano, «Vita e Pensiero», 1938, L. 18.
- FURLANI GIUSEPPE. — *Saggi sulla Civiltà degli Hittiti*. Istituto delle Edizioni Accademiche. Udine, 1939, L. 25.
- GARNERI D. DOMENICO. — *Don Paolo Albera*. Torino, S. E. I., 1939, L. 20.

- LAZZATI GIUSEPPE. — *L'Aristotele perduto e gli Scrittori Cristiani*. Milano, « Vita e Pensiero », 1938, L. 12.
- LUMBRERAS PIETRO, O. P. — *De Fortitudine et Temperantia*. Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae (II^a-II^{ae}, 123-170). Roma, Pontif. Instit. Internat. « Angelicum », 1939.
- MAREGA MARIO MARIA. — *Il Giappone nei racconti e nelle leggende*, Bari, Editore Giuseppe Laterza, 1939, L. 22.
- MEZZACASA SAC. GIACOMO, Dottore in S. Teologia e Scrittura. — *Il Salterio e i Cantici*. Testo latino e italiano, annotato e disposto secondo la recitazione dell'Ufficio divino. Torino, S. E. I., 1939.
- SCALA MICHELE, Direttore del Regio Istituto dei Sordomuti in Roma. — *La pedagogia di S. Giovanni Bosco e l'educazione morale dei Sordomuti*. Roma, Scuola Tipografica nel R. Ist. Sordomuti, 1937, L. 16,50.
- SIMON-PRADO, C. SS. R. — *Praelectiones Biblicae - Propedeutica Biblica*, Editio tertia, 1938, L. 30. — *Vetus Testamentum*, liber primus, editio altera, 1938, L. 35. — *Vetus Testamentum*, liber secundus, 1937, L. 20. — *Novum Testamentum*, vol. I, editio quarta, 1930, L. 35. — *Novum Testamentum*, vol. II, editio quarta, 1938, L. 32. Torino, Marietti.
- VIOLARDO MONS. GIACOMO. — *Il Pensiero giuridico di S. Gerolamo*. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1937, L. 16.

Nulla osta: Sac. Dott. ALESSIO BARBERIS, Revis. Deleg. — Imprimatur: Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Direttore responsabile
Torino, 1939-XVIII — Tipografia della Società Editrice Internazionale.

DOCUMENTI:

- Lettera del S. Padre Pio XI agli Em.mi Cardinali e agli Eccellentissimi Vescovi degli Stati Uniti dell'America del Nord in occasione delle feste cinquantenarie della Università di Washington, pag. 82.
- Vigilanza su libri e periodici, pag. 85.
- Condanna di libri, pag. 86.
- Lettera di S. Em. Rev.ma il Card. Pizzardo ai Vescovi d'Italia per l'istituzione di Corsi di Azione Cattolica nei Seminari, pag. 87.
- Lettera di S. Em. Rev.ma il Card. Gius. Pizzardo al Direttore dell'Istituto Teologico Internazionale «D. Bosco» in occasione del Congresso di Azione Cattolica, pag. 88.
- Nuovo ordinamento dei tribunali ecclesiastici d'Italia per le cause matrimoniali, pag. 224.
- «Indulgentia plenaria toties quoties die II mensis novembris vel die dominica subsequenti lucrificari potest», pag. 359.
- «Normae servandae in constituendis processibus ordinariis super causis historicis», pagina 360.
- Le nuove Indulgenze apostoliche, pag. 362.
- Risposte della Pontificia Commissione per l'interpretazione del Codice di Diritto Canonico, pag. 450.

ARTICOLI E NOTE:

- BARBERIS SAC. DOTT. ALESSIO: Riassunto dello studio di J. DE GUIBERT su: *En quoi diffèrent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité*, pag. 352. — Riassunto dello

- studio di P. BARBERA, S. I. su: *Il Buchmanismo*, pag. 354.
- CALVI SAC. DOTT. G. B.: *La Storia Lausiaca di Palladio*, pag. 268, 385.
- CAMILLERI SAC. DOTT. NAZZARENO: *Persona et personalitas*, pag. 139.
- CAPUZZO SAC. DOTT. GIOVANNI: *Il sogno di San Girolamo*, pag. 339.
- CASTELLINO SAC. DOTT. GIORGIO: *Raffronto tra le lamentazioni individuali e gli inni babilonesi coi rispettivi generi letterari ebraici*, pag. 36.
- CERIA SAC. DOTT. EUGENIO: *La spiritualità di San Francesco di Sales*, pag. 129. — *Corona Patrum Salesiana*, pag. 219.
- DEGL'INNOCENTI P. UMBERTO, O. P.: *San Tommaso e la nozione di persona*, pag. 437.
- DIREZIONE (La), pag. 10.
- GENNARO SAC. DOTT. ANDREA: Riassunto dello studio del Sac. Dott. AGOSTINO PUGLIESE su: *Annate e mezz'annate*, pag. 447.
- LUZI SAC. DOTT. GEROLAMO: *La «profonda spiritualità» della Beata Mazzarello*, pag. 70. — *La prima Enciclica di Pio XII*, pag. 442.
- MEZZACASA SAC. DOTT. GIACOMO: *Omnis gloria eius... ab intus*, pag. 257.
- NOVASIO SAC. DOTT. DOMENICO: *Fra Girolamo Savonarola al letto di Lorenzo il Magnifico*, pag. 170.
- PASSERIN D'ENTRÈVES PROF. ALESSANDRO: *La dottrina di San Tommaso intorno al problema giuridico-politico*, pag. 421.
- Pio Pp. XI e Pio Pp. XII. Fuoritesto, fascicolo I.
- PUGLIESE SAC. DOTT. AGOSTINO: *La comunicazione dei privilegi tra i Religiosi*, pag. 76. — *Politica di pace di Pio XI*, pag. 179, 294.

— *Se il Superiore religioso di un territorio missionario debba necessariamente risiedere entro i limiti della circoscrizione ecclesiastica territoriale*, pag. 356. — *A proposito di « frodi pie »*, pag. 350.

RICALDONE SAC. PIETRO, Rettor Maggiore della Società di S. Francesco di Sales: *Presentazione di « Salesianum »*, pag. 1.

SALANITRI SAC. DOTT. FRANCESCO: *Gregorio di Nazianzo nella sua epoca*, pag. 280.

SCOTTI SAC. DOTT. PIETRO: *I recenti studi sulla Sindone di Torino*, pag. 324.

VALENTINI SAC. DOTT. EUGENIO: *De firmitate argumenti ex « Via notarum » deducti*, pag. 201.

VALENTINI SAC. PROF. MICHELE: *Le condizioni sociali del Decalogo e la sua autenticità mosaica*, pag. 407.

VISMARA SAC. DOTT. EUSEBIO: *Un precursore del Sistema preventivo: Sant'Anselmo d'Aosta*, pag. 11.

RECENSIONI:

AGOSTINO (S.): *La città di Dio*; Riduzione e traduzione con introduzione e commento di Ulisse Pucci. D. N. Camilleri, pag. 98.

ANSELMO (S.) D'AOSTA: *Monologio*; Introduzione, traduzione e commento di Arturo Beccari. D. N. Camilleri, pag. 99.

ARISTOTELE: *Metafisica*; Estratti, introduzione, versione e note di Franco Amerio S. S. D. G. Castellino, pag. 96.

AYER ILDEFONSUS O. M. CAP.: *Compendium Introductionis Generalis in universam Scripturam*. D. G. Castellino, pag. 370.

BARONI SAC. GILBERTO: *È possibile perdere la fede cattolica senza peccato?* D. A. Barberis, pag. 90.

BENEDETTI IVO: *Ordo iudicialis processus canonici super nullitate matrimonii instituendi iuxta Instructionem a Sacra Congregatione De Sacramentis editam*. D. A. Pugliese, pag. 229.

BERUTTI CHR., O. P.: *Institutiones Iuris Canonici*. D. A. Pugliese, pag. 369.

BLOSIO LUDOVICO: *Regola di vita spirituale*; Interpretazione del Sac. P. Gallini. D. G. Zolin, pag. 365.

Breviarium Romanum: Ediz. Marietti, Torino. D. A. Gennaro, pag. 241.

CARBONE C.: *Circulus philosophicus seu obiectionum cumulata collectio iuxta methodum scholasticam*. D. G. Gemmellaro, pag. 97.

CASTANO SAC. DOTT. LUIGI, Salesiano: *Monsignor Nicolò Sfondrati*. D. E. Fogliasso, pag. 365.

Catechèsis, pag. 223.

CONTE A. CORONATA P. MATH. O. M. C.: *Compendium Iuris Canonici*. D. A. Pugliese, pag. 104. — *Manuale practicum iuris disciplinaris et criminalis Regularium*. D. A. Pugliese, pag. 105.

DAFFÀ P. MARCOLINO, O. P.: *Dio*; Esposizione e valutazione delle prove. D. A. Barberis, pag. 458.

DALPIAZ MONS. VIGILIO: *Nella visione della Croce*. D. A. Barberis, pag. 235.

DANIELE IRENEO: *I documenti costantiniani della « Vita Costantini » di Eusebio di Cesarea*. D. L. Castano, pag. 367.

— *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*. D. A. Barberis, pag. 94.

— *Duomo di Firenze (II)*. Cenni illustrativi di V. Crispolti. D. L. Sauchelli, pag. 108.

FANELLI MONS. DR. NICOLA: *La procedura canonica nei processi amministrativi e penali*. D. A. Pugliese, pag. 456.

FELDER I.: *Gesù di Nazareth*. D. E. Valentini, pag. 239.

FRANCESCHI D.: *San Carlo Borromeo*. D. L. Castano, pag. 102.

FRASSINETTI GIUSEPPE: *Compendio della Teologia morale di Sant'Alfonso Maria de' Li- guori*. D. G. Luzi, pag. 92.

GENNARO SAC. DOCT. ANDREAS: *De periodica continentia matrimoniali*. D. G. Luzi, pag. 101.

GIROTTI P. GIUSEPPE, O. P.: *La Sacra Bibbia commentata*: vol. VI, « I Sapienziali ». D. G. Mezzacasa, pag. 228.

GOYENECHÉ S.: *De Religiosis, de laicis*. D. A. Pugliese, pag. 460.

HERIS C. V., O. P.: *Il mistero di Cristo*. D. A. Barberis, pag. 234.

KLARIC BRANKO: *Missa poetica*. D. A. Zelko, pag. 237.

- LEBRETON G. e ZEILLER G.: *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*. Vol. I: *La Chiesa primitiva*; Vol. II: *Dalla metà del II secolo all'editto di Milano*. Prof. A. Bertola, pag. 372.
- LORINI D. GIULIO: *L'uomo di Dio*. D. G. Luzi, pag. 457.
- MARCH P. GIUSEPPE, M., S. I.: *Beato Giuseppe Pignatelli e il suo tempo*. D. L. Castano, pag. 375.
- MEZZACASA SAC. GIACOMO: *Il Salterio e i Cantici*. D. A. Barberis, pag. 461.
- PASSALACQUA SAC. PIETRO: *Incontro alle anime*. D. A. Gennaro, pag. 236.
- PISCETTA A. - GENNARO A.: *Elementorum Theologiae Moralis Summarium*. D. G. Luzi, pag. 229.
- RICCIOTTI GIUSEPPE: *Flavio Giuseppe tradotto e commentato*. D. G. Castellino, pag. 106.
- ROMITA SAC. DOTT. FIORENZO: *Ius Musicae Liturgicae*. D. V. Bellone, pag. 241.
- SABA A.: *Storia della Chiesa*, vol. I. D. L. Castano, pag. 237.
- SERTILLANGES A. D., O. P.: *Catechismo degli increduli*. D. G. Luzi, pag. 457.
- TACCHI VENTURI, S. J.: *Storia delle Religioni*, volume I. Prof. A. Bertola, pag. 374.
- TAMBORINI SAC. A.: *La compagnia e le scuole della Dottrina Cristiana*. D. L. Castano, pag. 230.
- TODESCO L.: *Corso di Storia della Chiesa*. D. L. Castano, pag. 103.
- VARVELLO F. e SINISTRERO V.: *I Problemi del Pensiero*. D. N. Camilleri, pag. 232.
- VERZEROLI B.: *Etica generale secondo i principi della Filosofia perenne*. D. G. Gemmellaro, pag. 456.
- WIDENGREN GEO: *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentations as religious documents. A. Comparative study*. D. G. Castellino, pag. 371.
- Ateneo Pontificio di Napoli*: Istituzione delle Facoltà di Teologia e Diritto Canonico, pag. 124.
- Ateneum Kłapanskie*: XXX anno di vita della *Rivista Sacerdotale* di Włocławek, pag. 247.
- BARONIO CARD. CESARE: a) Nel IV centenario della sua nascita, pag. 119. — b) Mostra del Baronio nella Biblioteca Vallicelliana a Roma, pag. 244.
- Biblica*: a) VIII Settimana Biblica presso l'Istituto Biblico di Roma, pag. 466. — b) Collegio Biblico dei Carmelitani a Gerusalemme, pag. 244.
- Biblioteconomia*: Corso speciale di biblioteconomia a Roma, pag. 114.
- BORROMEO (San) CARLO: IV centenario della sua nascita, pag. 120.
- CAVIGLIA SAC. DOTT. ALBERTO: Conferenza da lui tenuta presso gli Istituti romani di cultura, pag. 248.
- Civiltà Cattolica*: 90° anno di vita della Rivista, pag. 244.
- Convegno (VIII) «Volta»* a Roma, pag. 117.
- Cultura religiosa*: a) Nel ventennale dell'Istituto di cultura superiore religiosa di Roma, pag. 120. — b) Istituti di Cultura religiosa in Polonia, pag. 246.
- DARMANIN P. AGOSTINO, O. P. († 18 marzo 1939): In memoria, pag. 248.
- DOLCI CARD. ANGELO MARIA († 13 settembre 1939): In memoria, pag. 464.
- Facoltà Teologica (Pontificia) del Seminario Arcivescovile di Milano*, pag. 126.
- FILIPPELLO MONS. MATTEO, Vescovo d'Ivrea, († 26 gennaio 1939): In memoria, pag. 245.
- Filosofia*: a) III Congresso Nazionale di Filosofia a Bologna, pag. 111. — b) Settimana filosofico-religiosa a Varsavia, pag. 123.
- GREDT P. GIUSEPPE, O. S. B.: Miscellanea filosofica per il suo 75° compleanno, pag. 120.
- HAYES CARD. PATRIZIO GIUSEPPE, Arcivesc. di Nuova York († 4 settembre 1938): In memoria, pag. 113.
- JANVIER P. EMILIO, O. P. († 28 aprile 1939): In memoria, pag. 382.
- KAKOWSKI CARD. ALESSANDRO († 30 dicembre 1938): In memoria, pag. 126.
- LA PUMA CARD. VINCENZO: Sua elezione a protettore della Società di S. Francesco di Sales, pag. 377.

NOTIZIARIO:

- Archeologia cristiana*: IV Congresso internazionale di Archeologia cristiana a Roma, pag. 117.
- Arte sacra*: VI settimana di Arte sacra a Napoli, pag. 115.

- Laureati Cattolici*: a) III settimana di cultura religiosa dei Laureati a Camaldoli, pag. 110. — b) III Convegno dei Laureati cattolici a Firenze, pag. 110. — c) IV settimana di studio dei Laureati cattolici a Camaldoli, pag. 464. — d) VII Convegno dei Laureati dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, pag. 464.
- LAURENTI CARD. CAMILLO, († 6 settembre 1938): In memoria, pag. 112.
- LEONARD P. GUGLIELMO, laureato in Sacra Scrittura, pag. 123.
- LIGUORI (San) ALFONSO M.: I centenario della sua Canonizzazione, pag. 380.
- Lingua latina*: Il latino come lingua internazionale, pag. 378.
- MARIANI CARD. DOMENICO, († 23 aprile 1939): In memoria, pag. 381.
- Mariologia*: Nuova Rivista di Teologia Mariana, pag. 245.
- MATHIAS MONS. L., Arcivesc. di Madras: Nel suo XXV di Messa, pag. 116.
- MAZZARELLO (B.) MARIA DOMENICA: Per la sua beatificazione, pag. 121.
- Missiologia*: a) Nuova rivista Missionaria per il Clero dell'America Latina, pag. 244. — b) Il Pensiero Missionario: Nuovo titolo dato alla « Rivista scientifica di Missiologia », pagina 248.
- Orientalia*: XX Congresso Orientalistico a Bruxelles, pag. 113.
- PIO PP. XI: Messaggio per la pace, pag. 116.
- PIZZARDO CARD. GIUSEPPE: Sua elezione a Prefetto della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università di Studi, pag. 243.
- Professori di Seminari*: Corso di aggiornamento dei Professori di Seminari all'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, pag. 464.
- Regalità di Cristo*: VI Congresso internazionale della Regalità di Cristo, pag. 462.
- Riga*: Erezione della Facoltà di Teologia Cattolica presso l'Università statale di Riga, pagina 117.
- Rivista dei giovani*: XX Annuale della Rivista, pag. 247.
- ROSA P. ENRICO, S. J. († 26 novembre 1938): In memoria, pag. 123.
- Sacerdoti adoratori*: III Congresso Nazionale Italiano dei Sacerdoti adoratori, pag. 378.
- SBARRETTI CARD. DONATO († 1 aprile 1939): In memoria, pag. 381.
- Scuola Superiore salesiana di Filosofia in Torino*: a) Solenne inaugurazione dell'anno scolastico, pag. 252. — b) Dispute pubbliche, pag. 253. — c) Festa e Commemorazione di San Tommaso d'Aquino, pag. 253. — d) Attività spirituale, pag. 254.
- Scuola Superiore salesiana di Teologia in Torino*: a) Le Compagnie religiose, pag. 250. — b) Festa di San Tommaso d'Aquino, pag. 250. — c) Pubblica disputa accademica, pag. 251. — d) Conferenze scientifiche, pag. 252. — e) Inaugurazione del Museo Biblico, pag. 380.
- SKRBENSKY CARD. LEONE, († dicembre 1938): In memoria, pag. 125.
- Sociologia*: a) XVI settimana sociale canadese, pag. 119. — b) III Settimana sociale Croata a Zagabria, pag. 121. — c) Settimana sociale dei Cattolici napoletani, pag. 125. — d) XXVI settimana sociale dei Cattolici belgi di lingua francese, pag. 462.
- Studi cattolici*: Inaugurazione del IV Studio cattolico di Katowice, pag. 113.
- Teologia*: Congresso teologico polacco a Varsavia, pag. 112.
- Università Cattolica del S. Cuore di Milano*: a) Inaugurazione degli Istituti Ambrosianum e Marianum, pag. 125. — b) Corso di aggiornamento, pag. 462.
- Università Cattolica di Friburgo*: 50° anniversario di fondazione, pag. 121.
- Università Cattolica di Lublino*: XX annuale della fondazione, pag. 122.
- Università Cattolica di Pechino*: Inaugurazione del Collegio Sinico ecclesiastico e dell'Università filosofico-letteraria per le signorine cinesi, pag. 123.
- Università Cattolica di Tokio*: XXV anniversario di fondazione, pag. 124.
- Università Cattolica di Washington*: 50° anniversario di fondazione, pag. 119.
- Vita e Pensiero*: XXV annuale della Rivista, pag. 246.
- WAMBACQ P. BENIAMINO, dei Canonici Regolari Premostratensi: Laureato in Sacra Scrittura con discussione della Tesi alla presenza del S. Padre, pag. 122.

SALESIANUM vuole essere Rivista di cultura ecclesiastica destinata al Clero religioso e secolare. Non Rivista puramente pastorale, nemmeno Rivista di alta indagine teologica e filosofica. **SALESIANUM** tratta argomenti toccanti tutte le discipline teologiche e filosofiche nello spirito e nelle finalità tracciate dal Ven.to Rettor Maggiore dei Salesiani.

SALESIANUM è un campo aperto a tutti i Salesiani volenterosi. A quelli che hanno la possibilità di preparare studi e articoli su punti particolari delle discipline ecclesiastiche. A quelli pure che desiderano collaborare con serie e ben preparate recensioni di libri e opere; con riassunti di notevoli articoli di Riviste ecclesiastiche italiane ed estere; con segnalazioni del movimento scientifico ecclesiastico.

SALESIANUM accetta volentieri quesiti dei lettori, purché proporzionati alla qualità e serietà della Rivista.

SALESIANUM invita le Case editrici italiane ed estere a inviare libri di indole teologica e filosofica. Si impegna di fare di tutti segnalazione: dei più importanti pubblicherà la recensione preparata da Professori competenti in materia.

SALESIANUM si pubblica in fascicoli trimestrali di 128 pagine ciascuno. I fascicoli sono spediti nei mesi di Marzo, Giugno, Settembre e Dicembre.

ABBONAMENTO ANNUO:

ITALIA, L. 30 —

ESTERO, L. 40 —

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 10. -:- ESTERO, L. 12.

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:

Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Istituto Internazionale «Don Bosco» - Via Caboto, 27 - Torino (110).

Abbonamenti e cambi di indirizzo inviarli al seguente indirizzo: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (109).

A celebrare il cinquantenario del transito di San Giovanni Bosco, la già copiosissima bibliografia della vita e delle istituzioni del Santo più popolare dei nostri tempi si è venuta arricchendo di quest'opera definitiva che potremmo dire monumentale.

Impreziosito dall'arte del Galizzi di Bergamo che l'adorna di molte e vivacissime illustrazioni, così lussuosamente illustrato il magnifico volume in folio si presenta come una degna commemorazione del menzionato anniversario, da gareggiare con quella di qualsiasi altro dei migliori monumenti.

L'opera poi meritava veramente una così magnifica edizione. Ottimo studio, diciamo, e il più adeguato, sia per la copia e la sceltatezza delle notizie, sia per la stringatezza e la sveltezza della narrazione, sia per la perspicuità e proprietà della lingua e dello stile, ma soprattutto per la costante sicurezza della documentazione, essendo « lavoro condotto esclusivamente sulle fonti e sui processi canonici ».

È il sacerdote, l'educatore, il cittadino, che così « si presenta e rappresenta » ai nostri sguardi, ma è sempre il « Santo »: sempre e soprattutto l'uomo soprannaturale, l'uomo di Dio, che vive con Dio e in Dio, e « illumina di un'unica luce che tutto operando » nel campo della carità, ispirata ai principi della fede, lavora sempre per le anime e per la Chiesa.

E. ROSA, S. I.
Civiltà Cattolica, Roma.

LA S. E. I. VI OFFRE LA POSSIBILITÀ DI ACQUISTARE
CON SOLE L. 10 MENSILI:

EUGENIO CERIA

SAN GIOVANNI BOSCO

NELLA VITA E NELLE OPERE



Monumentale volume in-4 illustrato con quadri a colori del pittore G. B. Galizzi, legato in piena tela L. 120 —

LA MAGNIFICA MONUMENTALE OPERA DEL CERIA IN CUI AGIOGRAFIA E ARTE RAGGIANO INSIEME VIENE CEDUTA CON FACOLTÀ DI PAGAMENTO RATEALE IN 12 QUOTE MENSILI DI

L. 10

Per l'ordinazione e l'invio della posta staccare, compilare la scheda qui a lato stampata e incollarla sul Conto Corrente Postale 2/171 da inviarsi alla SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE Corso Regina Margherita, 176 - Torino.

Spett. SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO

Il sottoscritto desidera acquistare una copia di:

EUGENIO CERIA — SAN GIOVANNI BOSCO

al prezzo di L. 120 e s'impegna di pagare tale importo in 12 rate di L. 10 (di cui la prima all'atto dell'ordinazione) allo scadere di ogni mese dal 1939
al 1940. versando sul Conto Corr. Postale 2/171.

Firma e indirizzo

Eventuali referenze

Naturalmente l'impegno di acquisto avrà il medesimo valore se trascritto nei termini indicati su cartolina postale, semprechè sia accompagnato dalla prima rata di L. 10.

